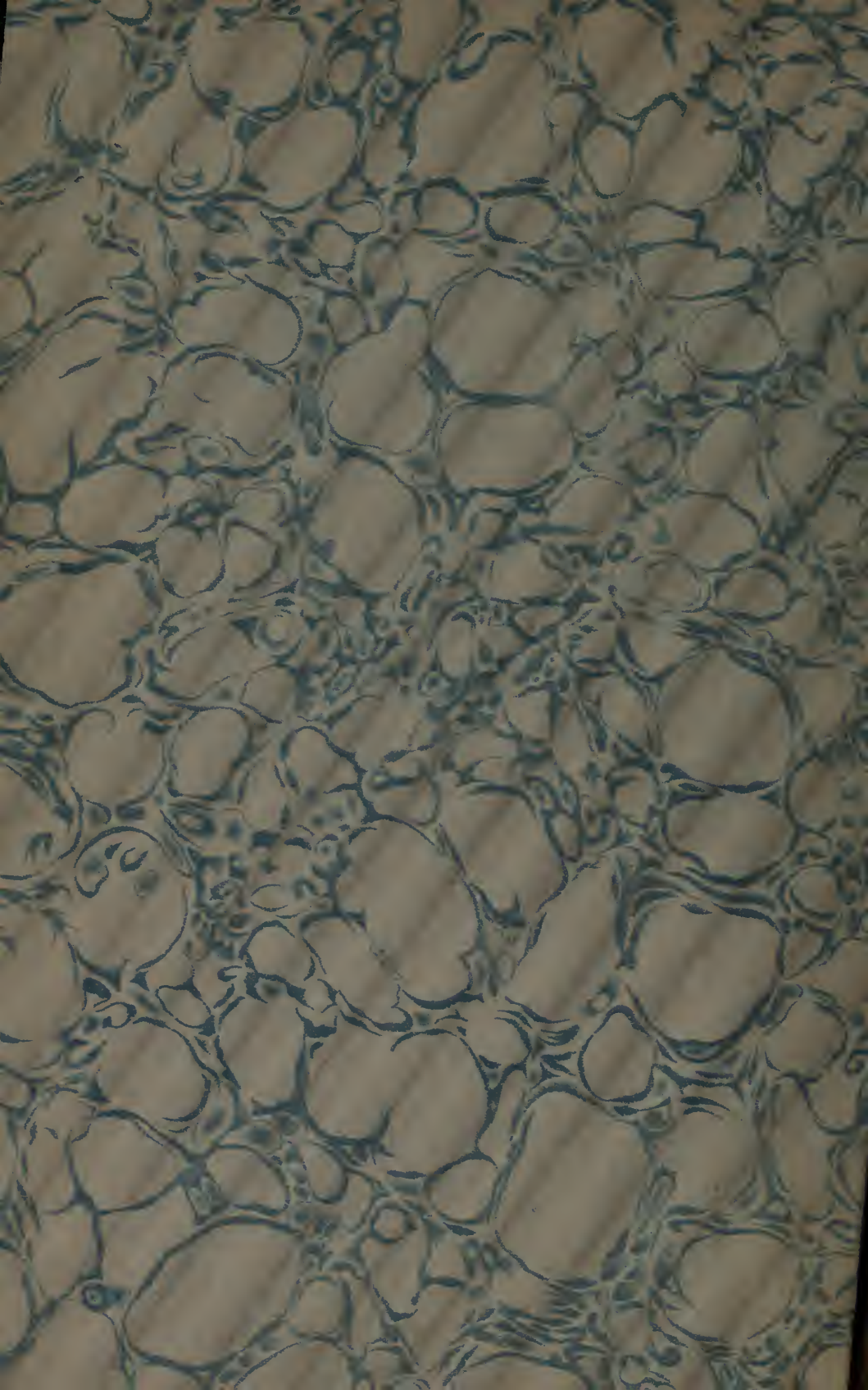
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00635918 6



CULTES, MYTHES

ET

RELIGIONS

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Manuel de Philologie classique, 2 vol., 1883-1884.
Traité d'épigraphie grecque, 1885.
Grammaire latine, 1886.
La Colonne Trajane, 1886.
Conseils aux voyageurs archéologues, 1886.
Catalogue sommaire du musée de Saint-Germain, 1887 (3e éd., 1899).
E. POTTIER et S. REINACH, *La nécropole de Myrina*, 2 vol., 1887.
Atlas de la province romaine d'Afrique, 1888.
Voyage archéologique de Le Bas en Grèce et en Asie Mineure, 1888.
Époque des alluvions et des cavernes, 1889.
Minerva, 1889 (8e éd., 1919).
Les Gaulois dans l'art antique, 1889.
L'Histoire du travail en Gaule, 1890.
Peintures de vases antiques, 1891.
KONDAKOF, TOLSTOI, S. REINACH, *Antiquités de la Russie méridionale*, 1891.
Chroniques d'Orient, 2 vol., 1891, 1896.
Antiquités du Bosphore cimmérien, 1892.
L'origine des Aryens, 1892.
A. BERTRAND et S. REINACH, *Les Celtes*, 1894.
Bronzes figurés de la Gaule romaine, 1894.
O. MONTELIUS et S. REINACH, *Les temps préhistoriques en Suède*, 1895.
Epona, la déesse gauloise des chevaux, 1895.
Pierres gravées, 1895.
La sculpture en Europe avant les influences gréco-romaines, 1896.
Répertoire de la statuaire grecque et romaines, 4 vol., 1897-1910.
Répertoire des vases grecs et étrusques, 2 vol., 1899-1900.
Guide illustré du Musée de Saint-Germain, 1899 (4e éd., 1922).
H. C. LEA, *Histoire de l'Inquisition*, trad. par S. REINACH, 3 vol., 1900-1902.
La représentation du galop, 1901.
L'Album de Pierre Jacques, 1902.
Recueil de têtes antiques, 1903.
Le Musée chrétien de Saint-Germain, 1903.
Un manuscrit de la bibliothèque de Philippe le Bon à Saint-Pétersbourg, 1904.
Tableaux inédits ou peu connus, 1906.
Album des moulages et modèles en vente à Saint-Germain, 1908.
Apollo, histoire générale des arts, 1904 (11e éd., 1922).
Répertoire des peintures antérieures à la fin de la Renaissance, 6 vol., 1905-1923.
Répertoire de reliefs grecs et romains, 3 vol., 1909-1912.
Répertoire de l'art quaternaire, 1913.
Orpheus, Histoire générale des Religions, 1909 (30e éd., 1920).
Chronologie de la Guerre, 10 vol. 1915-1919.
Histoire sommaire de la Guerre, 1919.
Voix Américaines, 4 vol., 1915-1916.
Catalogue illustré du Musée des Antiquités nationales, 2 vol., 1917-21.
Répertoire de peintures grecques et romaines, 1922.
A Short history of Christianity, 1922.

SALOMON REINACH
MEMBRE DE L'INSTITUT

CULTES, MYTHES
ET
RELIGIONS

TOME CINQUIÈME

1875 25
19. 2. 24

OUVRAGE ILLUSTRÉ DE 12 GRAVURES DANS LE TEXTE

PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE, 28

1923

BL
80
R45
1922
t5

INTRODUCTION

Je termine aujourd'hui la publication d'une série de mémoires qui n'ont cessé de m'occuper depuis vingt ans. Il n'y en a pas moins de cent-soixante, dont trente-quatre dans le présent volume. Je crois que chacun apporte quelque nouveauté, ou du moins j'ai fait effort pour que cela fût. On me permettra de rappeler aux lecteurs curieux, s'il s'en trouve, que deux autres essais du même genre (*Une Synagogue grecque à Phocée; Saint Polycarpe et les Juifs de Smyrne*) ont paru dans mes *Esquisses archéologiques* (1888), que ma monographie sur *Epona, la déesse gauloise des chevaux*, a été publié dans la *Revue archéologique* et à part (1895) (1), enfin que j'ai traité avec détail des principales divinités celtiques dans mes *Bronzes figurés de la Gaule romaine* (1894), volume aujourd'hui épuisé. J'estime ainsi avoir payé ma dette à un ordre d'études qui, jadis très délaissées chez nous, sont maintenant l'objet d'une faveur à laquelle les amis de la science et de la pensée libre ne pouvent que souhaiter d'être durable. L'histoire des religions et des idées religieuses n'est-elle pas à la fois la partie la plus instructive et la plus attrayante de l'histoire des civilisations?

S. R.

Musée de Saint-Germain-en-Laye, juillet 1923.

---

(1) Avec de nombreux compléments : *Revue archéol.*, 1898, II, p. 187 ; 1899, II, p. 54 ; 1902, I, p. 227 ; 1903, II, p. 348 ; 1906, II, p. 325.

LA DOMESTICATION DU FEU (1)

Parler, comme on le fait, du problème de *l'origine du feu*, est s'exprimer d'une manière incorrecte. Si la question pouvait être posée en ces termes, elle serait exclusivement du ressort de la physique. Le feu ayant existé sur terre longtemps avant l'homme, on peut et l'on doit s'interroger seulement sur l'appropriation du feu aux besoins de l'humanité ; j'appelle cela la *domestication du feu*, par analogie avec l'appropriation des animaux domesticables, des plantes cultivables, des arbres à fruits comestibles. Ce mot de *domestication* convient d'autant mieux qu'il implique des usages domestiques, l'introduction d'un élément étranger et même d'apparence hostile dans l'intimité du genre humain. J'ajoute que la solution des problèmes relatifs aux divers modes de domestication doit être cherchée dans la même voie, ce dont les anciens ne se sont pas doutés, non plus que les modernes : ce sont des *processus* étroitement liés à l'origine des idées religieuses. Pour comprendre, dans le passé, toute l'importance et toute l'efficacité de ces idées, il a fallu que les religions constituées en Eglises eussent quelque peu perdu leur empire sur les âmes et fussent devenues au premier chef, ce qu'elles sont aujourd'hui pour les savants, des objets d'étude, dans leur essence comme dans leurs transformations.

*
**

Si l'homme, suivant l'expression de Franklin, est l'animal

(1) *Revue internationale de Sociologie*, nov. déc. 1918, p. 561-566.

qui se sert d'outils, c'est aussi, ce qu'ont déjà vu les anciens, l'animal qui sait produire le feu et le faire servir à ses usages. C'est par le feu, plus que par la pierre et le bois taillés, que l'homme s'est élevé au-dessus du premier stage de la barbarie : telle est la vérité que les Grecs enveloppaient d'un voile poétique en racontant comment Prométhée, le bienfaiteur des hommes, avait dérobé le feu au ciel.

Tous les peuples sauvages ont-ils connu le feu ? La question a été longuement discutée, en 1870, à la *Société d'anthropologie de Paris* (1). Elle comporte des distinctions et des divisions, car la domestication du feu est une conquête de l'humanité qui s'est accomplie en plusieurs phases. La connaissance du feu est évidemment la première ; mais il y a ensuite l'art de l'entretenir, de le transporter, de le produire; il y a surtout, entre la première phase et les suivantes, la naissance de l'idée que le feu n'est pas une chose terrible à fuir, mais une chose désirable à conserver.

D'après le Père Fabien, lorsque Magellan découvrit les îles Mariannes, les indigènes n'avaient aucune idée du feu. Ils éprouvèrent une surprise indescriptible lorsqu'ils en virent pour la première fois, au cours d'une expédition que le navigateur fit dans cet archipel pour punir une attaque dont il avait été l'objet. Ils regardaient le feu comme une espèce d'animal qui s'attachait au bois et s'en nourrissait. Après avoir éprouvé, au contact du bois consumé, la sensation douloureuse de la brûlure, ils craignaient non seulement de s'approcher du feu, mais de le regarder, de peur, disaient-ils, que l'animal ne les mordît ou que la violence de sa respiration ne les blessât.

Les auteurs classiques, en racontant le mythe de Prométhée, supposent nécessairement l'existence d'une époque où le feu était ignoré en Grèce. Ce n'est là, évidemment, qu'une conjecture, mais qui fait honneur au sens critique de l'antiquité. Les Grecs et les Romains se sont également interrogés sur le problème de la domestication des animaux et des plantes cultivables ; ils y ont

(1) Je renvoie au *Bulletin* de cette Société pour 1870 et aussi à un bon article de Clémence Royer, *Revue d'anthropologie*, t. IV, p. 664-690.

répondu par d'autres mythes qui témoignent du moins d'une vague conscience que ces progrès ont été d'ordre religieux. Rien de tel dans l'Ancien Testament : l'usage du feu, la culture d'un verger, la possession de troupeaux y sont considérés comme des faits primitifs ; s'il y eut, chez les Hébreux, des légendes à ce sujet, c'est à peine s'il s'en est conservé une trace dans le rôle de forgeron attribué au patriarche Tubalcaïn.

Pline l'Ancien (VI, 188) rapporte que parmi les peuples de l'extrémité de l'Ethiopie il y avait des hommes sans nez, dont la face était toute plate ; d'autres sans lèvre supérieure, d'autres sans langue et sans narines : « Certains, ajoute-t-il, ne parlent que par signes et par gestes ; il en est à qui l'usage du feu a été inconnu jusqu'au règne de Ptolémée Latyr. Des auteurs ont aussi raconté que la nation des Pygmées vivait entre des marais où se forme le Nil. »

Cette dernière phrase est intéressante, car les voyageurs modernes ont précisément constaté, dans cette région boisée et marécageuse de l'Afrique, l'existence d'hommes de très petite taille, où les marchands qui fréquentaient le haut Nil ont pu reconnaître les Pygmées de la fable. C'est sans doute au récit d'un de ces marchands alexandrins que Pline aura emprunté, par l'intermédiaire d'un géographe grec, son indication si précise sur les peuplades de l'Ethiopie orientale qui ignoraient l'usage du feu avant le règne d'un des Ptolémées. Il n'y a donc aucun motif de révoquer en doute l'autorité de cette assertion.

Broca, à l'exemple des philosophes du XVIIIe siècle, pensait que l'usage du feu devait être antérieur de beaucoup à l'époque où on a su le produire à volonté. De là l'ancien usage, que l'on retrouve à l'état de survivance dans la Rome classique, d'entretenir un feu perpétuel. Mais cet exemple, auquel on en pourrait ajouter bien d'autres, prouve que le feu n'a pas été d'abord entretenu à cause de son utilité pratique : le sens religieux qui s'attache encore au mot *foyer* en est bien le sens primitif.

Les anciens ont émis des hypothèses aventureuses pour répondre, sans alléguer le mythe de Prométhée, à cette question : Comment l'homme est-il arrivé à la connaissance du feu ? « Dans les

hautes montagnes, dit Lucrèce (I,890), il arrive souvent que des arbres élevés, pliant au souffle impérieux des autans, frottent les uns contre les autres leurs têtes voisines, jusqu'à ce que la flamme jaillisse et couronne leurs sommets. » Une tradition rapportée par Pline veut que le feu ait été découvert dans l'île volcanique de Délos. Assurément, là où il y a des volcans en activité, l'existence du feu a pu être révélée ainsi aux hommes : mais, outre que les régions volcaniques sont peu nombreuses, il faut croire que les premières éruptions ont mis en fuite ceux qui en étaient témoins et qu'ils n'ont guère dû éprouver le désir de s'approcher des cratères. C'est ce qui s'est passé, dit-on, dans l'île de Ténériffe, où les premiers habitants, bien que vivant au pied d'un volcan, passent pour avoir ignoré le feu avant l'arrivée des Portugais.

Une autre opinion, plus vraisemblable, veut que le phénomène de la foudre ait révélé le feu aux hommes. Cette hypothèse est également rapportée par Lucrèce (V, 1090) : « C'est la foudre qui précipite le feu sur la terre ; de là proviennent tous les feux que nous entretenons. » Un arbre frappé de la foudre aurait brûlé pendant assez longtemps pour que les hommes aient eu le courage de s'en approcher. A quoi l'on objecte que la foudre enflamme très rarement les arbres et que l'on attribue souvent à tort, même de nos jours, au feu du ciel, des incendies de bois dus à de tout autres causes, notamment à l'imprudence ou à la malveillance des bergers.

Alléguera-t-on certaines combustions spontanées de gaz, comme le phénomène qui est à l'origine de la croyance populaire aux feux follets ? Mais cette hypothèse a le même défaut que les précédentes : elle néglige l'élément psychologique de la peur. Cette peur, le feu l'a de tout temps inspirée aux bêtes fauves, et c'est pourquoi ceux qui ont prétendu résoudre la question par de simples considérations utilitaires ont admis que les premiers foyers, allumés et entretenus dans le camp, furent des moyens de défense ; il s'agissait non seulement d'éloigner des animaux redoutables, mais d'éclairer les chasseurs au repos pendant les nuits où ils pouvaient craindre des surprises. On ajoute que l'homme, mangeant de la chair crue auprès du foyer qui l'éclairait et le protégeait à la fois, l'ali-

mentait avec des os et d'autres débris d'animaux dont la viande venait d'apaiser sa faim. Le parfum âcre qui s'échappait alors du feu (c'est Mme Clémence Royer qui parle) dut frapper l'odorat peu délicat, mais subtil, de ces sauvages et les inciter à porter à leur bouche des fragments d'os encore revêtus de quelques restes de chair. L'expérience apprit que la chair, ainsi macérée par la cuisson, est plus facilement triturée ; ainsi s'expliquerait l'origine de la cuisson des aliments, usage aujourd'hui très répandu, mais qui est loin d'être universel.

Je ne conteste pas que l'humanité ait reconnu de très bonne heure l'utilité pratique du feu, tant pour la protection et l'éclairage du campement que pour la cuisine ; mais il reste toujours à savoir comment l'homme primitif s'est familiarisé avec cet élément d'apparence hostile au point de l'asservir peu à peu à ses besoins. On ne peut que s'égarer si l'on allègue, en pareille matière, l'effet du hasard, car le hasard seul est stérile ; il faut que l'homme se soit accoutumé un peu partout à la vue du feu avant d'avoir même pu songer à en tirer parti.

La fabrication, par percussion, des armes et outils de pierre, en particulier des instruments en silex, a pu, je crois, habituer les hommes à la vue des étincelles, en même temps qu'elle leur donnait l'idée, par une expérience journalière, de la production artificielle du feu.

Les anciens s'en sont déjà doutés. Pline l'Ancien, énumérant les inventions utiles (VII, 198), s'exprime ainsi : « L'art de faire jaillir le feu des cailloux fut inventé par Pyrode, fils de Cilix ; l'art de recueillir le feu sur la moelle de férule par Prométhée. »

Bien entendu, Pyrode et Cilix ne sont que des personnifications, où l'on reconnaît sans peine *pyr* (le feu) et *silex* (le caillou). Le silex pyromaque est très abondant dans les formations crayeuses du continent euro-asiatique. Pour tailler le silex, l'homme a dû rechercher les corps durs que la nature lui offrait, en particulier les rognons de quartz ou de granit, les pyrites de fer, encore employées aujourd'hui comme briquets. Des bouts de pyrites, probablement destinés à cet usage, ont été recueillis dans les stations quaternaires. Une fois l'étincelle obtenue, elle dut être considérée

avec admiration, mais sans effroi: c'était comme l'esprit de la pierre, dégagé par la percussion. Si, à son contact, un peu de mousse sèche a pris feu, ce premier foyer n'a pas dû causer beaucoup d'épouvante, mais inspirer plutôt un respect religieux à celui qui l'avait allumé; il dut aussi inspirer ce sentiment aux autres, qui s'ingénièrent à produire le même effet. Nous parlons encore aujourd'hui de *feu sacré*, bien que dans un sens très détourné, comme nous parlons de la *magie de l'art*; dans les civilisations primitives, je me persuade que tout feu était sacré comme tout art était magique. Les applications utilitaires n'ont pas tardé, mais ce n'est pas l'utilité qui est à l'origine de ces découvertes, car ce serait contraire au principe si bien formulé par le poète romain: *ignoti nulla cupido* (1). On ne peut désirer ce que l'on ignore, rechercher le résultat pratique dont on n'a encore aucune idée. L'activité humaine produit des effets imprévus qui sont admirés comme tels et protégés par le sentiment religieux qu'ils éveillent, avant d'être adaptés aux besoins matériels des sociétés par un *processus* de laïcisation qu'on retrouve partout.

Lorsque les anciens ont supposé que le feu avait été produit accidentellement par le frottement de branches agitées par le vent, ils ont mis en avant une hypothèse absurde, mais qui renferme pourtant comme un grain de vérité. La taille du silex n'a pas été, en effet, le seul moyen d'obtenir le feu; il n'a peut-être pas été le premier. L'ethnographie nous montre, dans un grand nombre de régions, la production du feu par la friction du bois. Broca a certainement eu tort de penser que ce procédé était relativement tardif. En travaillant et en perforant le bois, l'homme primitif a dû souvent produire le feu par échauffement progressif. Ce feu était « l'esprit du bois » et, comme tel, devait être l'objet d'un culte avant d'être appliqué à l'amélioration des conditions de la vie. Dans l'antiquité classique, la production du feu par frottement n'est pas ignorée. L'hymne homérique à Hermès en fait mention; il attribue à ce dieu ingénieux l'art d'allumer du feu en frottant un morceau de laurier. Pline l'Ancien écrit: « Au nombre des ar-

(1) Ovide, *Art d'aimer*, III, 397.

bres chauds sont le mûrier, le laurier, le lierre et tous ceux dont on tire le feu par le frottement. C'est un moyen mis en usage par les éclaireurs des armées et par les bergers, qui n'ont pas toujours sous la main de pierre pour battre le briquet ; on frotte deux morceaux de bois l'un contre l'autre. Ce frottement les allume et on reçoit le feu sur des substances sèches et inflammables ; les champignons et les feuilles sont ce qui prend feu le plus facilement. Rien ne vaut mieux que le lierre pour être frotté et le laurier pour frotter. » Nous savons par Festus que si le feu sacré des Vestales venait à s'éteindre, on devait le rallumer par le frottement de deux pièces de bois ; c'est là une attestation non seulement de la haute antiquité du procédé, mais de son caractère religieux.

En résumé, j'estime que si nombre de phénomènes naturels ont pu donner aux hommes la connaissance du feu, l'usage du feu n'a pu s'établir que là où les hommes ont appris à l'allumer. Rien n'a pu surmonter la terreur que le feu inspire, sinon l'habitude de le produire à volonté, sous des formes d'abord laborieuses, modestes et inoffensives. C'est l'étincelle jaillie du silex, c'est la combustion lente résultant du frottement du bois qui ont familiarisé l'homme avec la vue du feu ; en présence d'un brasier allumé par accident, il aurait pris la fuite. Le premier feu, la première étincelle ont été des objets d'admiration ; le premier sauvage qui fit jaillir et qui entretint une flamme fut un prêtre du feu ; le premier abri où cette flamme fut nourrie par des mains vigilantes mérita le nom de foyer sacré. Dans l'ordre logique, qui est nécessairement l'ordre historique, le culte a précédé l'usage ; tout rudiment de science est de la magie. Cette manière de voir nous éloigne singulièrement de celle de Voltaire et des voltairiens du XIXe siècle, qui attribuent volontiers ce qu'il y a de religieux dans les sociétés primitives aux calculs intéressés de quelques fripons ; mais il nous semble qu'elle est confirmée, d'une manière décisive, à la fois par le raisonnement et par les enseignements de l'ethnographie.

COMPARATISME ET PYRRHONISME (1)

Depuis Andrew Lang et Albert Réville, on a souvent résumé l'histoire de la méthode comparative appliquée à l'étude des religions, méthode qui a reçu, pour abréger, le nom de *comparatisme*. Mais il n'y a là que des esquisses fort incomplètes d'un sujet très vaste. M. Hervé, dans la *Revue de l'École d'Anthropologie*, et M. Van Gennep, dans le *Mercure* et la *Revue de l'Histoire des Religions*, sont entrés dans de plus grands détails sur quelques-uns des ancêtres du comparatisme, notamment Lafitau, le Président de Brosses, Goguet, Boulanger. Dans ceux de ces travaux que j'ai eu l'occasion de lire, je n'ai jamais vu citer quelques vers, à la fois très élégants et très intéressants par le fond, qui font partie du chant I de *La Religion*, poème de Louis Racine (1742). A plusieurs reprises j'en ai entretenu mes auditeurs de l'École du Louvre et je les ai commentés ; mais je n'ai jamais rien imprimé à ce sujet. On me permettra de transcrire d'abord le passage entier (2) :

Ces épaisses forêts qui couvrent les contrées
Par un vaste océan des nôtres séparées,
Renferment, dira-t-on, de tranquilles mortels,
Qui jamais à des dieux n'ont élevé d'autels.
Quand d'obscurs voyageurs racontent ces nouvelles,
Croirai-je des témoins tant de fois infidèles ?

(1) *Revue de l'Histoire des Religions*, 1922, p. 107-115.
(2) *Poètes français*, éd. Didot, t. 1, p. 166.

Supposons cependant tous leurs rapports certains :
Comment opposerais-je au reste des humains
Un stupide sauvage errant à l'aventure,
A peine de nos traits conservant la figure,
Un misérable peuple égaré dans les bois,
Sans maîtres, sans états, sans villes et sans lois ?
Qu'à bon droit, libertins, vous êtes méprisables
Lorsque dans ces forêts vous cherchez vos semblables !
Ces hommes, toutefois, à ce point abrutis,
Dans la nuit de leurs sens tristement engloutis,
Montrent quelques rayons d'une image divine,
Restes défigurés d'une illustre origine.
Il est une justice et des devoirs pour eux :
Du sang qui les unit ils connaissent les nœuds ;
Au plus barbare époux la tendre épouse est chère ;
Il chérit son enfant, il respecte son père.
La nature sur nous ne perd point tous ses droits...

Il y a là l'esquisse habile et même complète d'un sermon en trois points, pour répondre aux objections des libertins contre la preuve cicéronienne de l'existence des dieux, le *consensus gentium* — objections que semblait autoriser un premier emploi, tout polémique d'ailleurs, de la méthode comparative. 1° Quelle créance méritent les voyageurs qui nous décrivent des peuplades sans religion ? 2° Même s'ils disent vrai, de quel droit conclure de ces déchets humains à l'humanité ? 3° Et, dans cette hypothèse même, on oublie que ces déchets humains conservent des idées de morale et de justice, par où s'atteste un souvenir obscur de la révélation préhistorique. Entre le deuxième et le troisième point s'intercale un argument *ad hominem* : les libertins mettent ces sauvages sur le même plan que les hommes civilisés ; c'est qu'ils se font justice en s'assimilant eux-mêmes à des sauvages.

Ces arguments n'ont pas vieilli ; on les retrouve, même de nos jours, dans nombre d'articles et de livres dirigés contre la méthode comparative. Doutes jetés sur les relations des explorateurs, mais bientôt après retirés, du moins à titre provisoire, comme une généreuse concession à l'adversaire ; affirmation que

le sauvage dégradé n'est pas l'homme primitif, mais une misérable caricature de la créature privilégiée de Dieu ; constatation des caractères de moralité et de justice qui, dans cette humanité dégénérée, ne peuvent s'expliquer que comme des survivances d'une humanité meilleure, qui a recueilli les enseignements divins et ne les a pas complètement oubliés.

Ce n'est pas Louis Racine qui a imaginé cette apologétique, et les formes modernes qu'elle a reçues ne dérivent pas de son poème si peu lu. C'est l'apologétique courante de son temps, comme en témoignent entre autres (car ce ne sont pas non plus des œuvres originales) les articles *Athée*, *Athéisme* et *Dieu* de l'Encyclopédie, œuvres d'un anonyme et d'un pasteur brandebourgeois d'origine française, Formey. En voici quelques extraits, où je ferai remarquer des analogies verbales avec le passage de Louis Racine, attestant l'influence d'un ou de plusieurs modèles communs.

« Quand même j'accorderais que l'athéisme se serait glissé parmi quelques peuples barbares et féroces (*supposons leurs rapports certains*, Racine), on ne doit pas inférer que parce qu'il y a des gens stupides et abrutis (*un stupide sauvage*, *ces hommes abrutis*, Racine), il n'est pas naturel à l'homme de connaître la sagesse d'un Dieu qui agit dans l'univers. » (1)... « Strabon (qui parle de peuplades athées) ne mérite aucune créance, et les relations de quelques voyageurs modernes (*d'obscurs voyageurs*, Racine), qui rapportent qu'il y a dans le Nouveau-Monde des nations qui n'ont aucune teinture de religion, doivent être tenues pour suspectes (*croirai-je des témoins tant de fois infidèles*, Racine). En effet, les voyageurs touchent en passant à une côte ; ils y trouvent des peuples inconnus ; s'ils leur voient faire quelques cérémonies, ils leur donnent une interprétation arbitraire ; et si, au contraire, ils ne voient aucune cérémonie, ils concluent qu'ils n'ont point de religion. Mais comment peut-on savoir les sentiments de gens dont on ne voit que la pratique et dont on n'entend point la langue ? Si l'on en croit les voyageurs, les peuples de Floride

(1) Art. *Dieu*, p. 999.

ne reconnaissaient point de Dieu et vivaient sans religion ; cependant, un Anglais qui a vécu dix ans parmi eux assure qu'il n'y a que la religion révélée qui dépasse la beauté de leurs principes... Que savons-nous si les Hottentots et tels autres peuples qu'on nous représente comme athées, sont tels qu'ils nous paraissent ? S'il n'est pas certain que ces derniers reconnaissent un dieu, du moins est-il sûr, par leur conduite, qu'ils reconnaissent une équité et qu'ils en sont pénétrés (*il est une justice et des devoirs pour eux*, Racine). La description du cap de Bonne-Espérance par M. Kolbe prouve bien que les Hottentots les plus barbares n'agissent pas sans raisons et qu'ils savent le droit des gens et de la nature (*la nature sur nous ne perd point tous ses droits*, Racine). Ainsi, pour juger s'il y a des nations sauvages, sans aucune teinture de divinité ni de religion, attendons à en être mieux informés que par les relations de quelques voyageurs. » (1).

On le voit, le canevas est le même, et cette concordance implique toute une littérature apologétique et anti-libertine, aujourd'hui oubliée, où s'est élaboré l'arsenal des objections méthodiques destinées à écarter celles des libertins. Je ne prétends pas connaître cette littérature, ni même les titres des ouvrages où l'on devrait la chercher ; mais je conclus sans hésiter à son influence. Il reste bien des découvertes à faire dans les imprimés qu'on ne lit plus.

Quelle est la source de Racine ? A-t-il connu lui-même des relations de voyages dans la Nouvelle-France ou Canada (c'est bien le pays de forêts qu'il semble indiquer), dans la Floride, chez les Hottentots ? Bien qu'il appartînt, depuis 1719, à l'Académie des Inscriptions, je ne vois rien, dans son poème, qui témoigne d'une érudition personnelle, en dehors de la connaissance des auteurs classiques. La question est d'ailleurs de mince importance, comme Louis Racine lui-même. Ce qui est intéressant, c'est de rechercher les origines d'une polémique anti-chrétienne, fondée sur la comparaison des croyances des peuples européens avec celles des sauvages de l'Amérique, de l'Afrique et des terres

(1) Art. *Athées*.

australes, ainsi que les origines de l'apologétique constituée pour y répondre. De savoir au juste ce qu'a lu Louis Racine, on peut laisser le soin à un éditeur et commentateur zélé de *La Religion*, si ce poème est destiné jamais à en trouver un.

Parmi les auteurs du XVIIe siècle, dont les écrits ont pu provoquer un *syllabus* de réponses apologétiques, on songe d'abord à Bayle (1647-1706) et à la Mothe Le Vayer (1583-1672). La plus grande partie des articles cités de l'Encyclopédie (*Athées* et *Dieu*) est consacrée à la réfutation de Bayle, qui avait d'ailleurs insisté sur l'inocuité relative de l'athéisme bien plus que sur l'existence de populations athées ; La Mothe Le Vayer n'y est pas nommé. Mais Bayle lui-même a bien connu La Mothe, auquel il a consacré, dans son *Dictionnaire*, un long article. On y lit, en particulier, ces lignes bonnes à retenir : « L'auteur s'était appliqué, entre autres lectures, à celle des relations de voyageurs. Ordinairement, chacun a son but particulier dans cette lecture. Notre Le Vayer... ne cherchait que des arguments de pyrrhonisme. La diversité prodigieuse qu'il rencontrait entre les mœurs et les usages de différents peuples le charmait ; il ne peut cacher la joie avec laquelle il met en œuvre ces matériaux, et il ne cache pas trop les conséquences qu'il voulait que l'on en tirât : c'est qu'il ne faut pas être aussi décisif qu'on l'est à condamner, comme mauvais et déraisonnable, ce qui ne se trouve pas conforme à nos opinions et à nos coutumes. » Remontant, comme nous le faisons, le cours des temps, voici la première expression de ce qu'on pourrait appeler le comparatisme destructeur, par opposition au comparatisme constructeur, dont Fontenelle, dans quelques pages célèbres (malheureusement difficiles à dater, 1694 ?), et le Président de Brosses (1757) ont énoncé les formules. M. Van Gennep (1) a déjà rappelé cette phrase capitale, bien que fort mal écrite, du Président : « Il n'y a pas de meilleure méthode de percer les voiles des points de l'antiquité peu connus que d'observer s'il n'arrive pas encore quelque part sous nos yeux quelque chose d'à peu près pareil. » Ce comparatisme-là, en matière religieuse, comme

(1) *Revue de l'histoire des religions*, 1913, p. 37.

en matière juridique et sociale, a pour but de suppléer à nos connaissances et de les élargir ; l'autre est une arme contre le dogmatisme et l'intolérance, quelquefois aussi contre la raison.

Le premier ouvrage de Le Vayer est de 1636 : il est intitulé *Discours de la contrariété d'humeurs qui se trouve entre certaines nations et singulièrement la française et l'espagnole*. Trois ans plus tôt, le jésuite Le Jeune, missionnaire chez les Algonquins en 1633, exprimait sa surprise d'avoir entendu dire en France que ces sauvages n'avaient aucune connaissance de la divinité (1). Cette erreur paraît avoir été assez répandue au début du XVIIe siècle, qui est l'époque de la fondation de la colonie dite *Nouvelle-France* par Samuel de Champlain, lequel y résida de 1602 à 1635 ; à en croire le P. Lafitau (1724), elle fut propagée aussi par quelques-uns des premiers missionnaires, auxquels il reproche d'avoir voulu juger les sauvages d'après eux-mêmes, de les avoir crus sans religion et sans lois (t. II, p. 428). En recourant aux relations originales, qui sont très volumineuses, il y aurait moyen de préciser davantage. Comme il n'est pas question des sauvages du Canada dans les *Essais* de Montaigne (1580 à 1588), il est à présumer que les premiers rapports sur leur manque prétendu de religion n'arrivèrent à Paris que sous le gouvernement de Champlain ; c'est à ces rapports que ferait allusion Louis Racine, mais sans doute de troisième ou quatrième matin.

La Mothe Le Vayer dépend trop étroitement de Montaigne pour qu'on ne recherche pas, dans les *Essais* et particulièrement dans l'*Apologie de Raymond Sebond*, des expressions du comparatisme destructeur. Non seulement il s'en trouve, et de fort curieuses, mais Montaigne semble parfois fort près du comparatisme constructeur de Fontenelle. S'il ne s'est pas élevé jusqu'à cette conception, c'est qu'il se souciait très peu de construire et que, tout en affectant une soumission entière aux enseignements de l'Église romaine, il se préoccupait surtout de combattre le dogmatisme, dont les guerres de religion lui rendaient sensibles les

(1) Cf. Lang, *Myth, Ritual*, etc., t. I, p. 323.

méfaits, au grand dam de la société polie et douce qui resta toujours son idéal.

Montaigne, comme nous l'avons dit, ne mentionne pas encore les Indiens de l'Amérique du Nord, qui devaient passer au premier plan aux yeux de l'ethnographie naissante du XVIIIe siècle, en attendant d'être remplacés à cet égard par les insulaires du Pacifique. Il a lu des relations espagnoles sur la conquête du Mexique et du Pérou et des exposés des mœurs de ces peuples ; il n'ignore pas les cannibales des Antilles ou du Brésil. Bien entendu, ces témoignages modernes ne lui servent qu'à titre accessoire : c'est à l'antiquité gréco-romaine que sa mémoire fait le plus d'emprunts. Mais il faut lui savoir gré d'avoir complété ses souvenirs des classiques à l'aide d'informations beaucoup plus récentes, qu'il accepte d'ailleurs avec la même docilité.

En énumérant avec complaisance la diversité des coutumes, des lois, des conceptions morales et même de l'idée de la beauté qui se remarquent d'un peuple à l'autre, Montaigne, qui fait des emprunts à Sextus Empiricus, tout en multipliant beaucoup les exemples, se meut dans un domaine que le scepticisme ancien avait depuis longtemps rendu familier aux humanistes. Ce qui est plus nouveau, c'est le soin avec lequel il relève des ressemblances, surtout dans le domaine religieux. Sans doute, les anciens s'en étaient parfois préoccupés : ainsi Hérodote, constatant que la religion d'Osiris ressemble à celle de Dionysos et d'Orphée (1) ; Tertullien, attribuant à une malice du Diable ce qu'ont eu de commun le christianisme et le culte de Mithra. Mais il avait fallu la découverte du Nouveau-Monde pour multiplier les analogies de cet ordre, qui avaient vivement frappé, dès l'abord, les prêtres espagnols. Ceux-ci alléguaient, pour les

(1) Hérod., II, 81 ; cf, II, 79, 80, comparaisons entre les Égyptiens et les Phéniciens, d'une part, les Égytiens et les Lacédémoniens de l'autre. En général, les païens — ce serait une étude à faire — expliquaient les analogies de mœurs et de doctrines par des emprunts dont les voyageurs philosophes — Pythagore, par exemple. — auraient été parfois les instruments. Cette manière d'écarter les problèmes ne fut plus de mise après la découverte de l'Amérique et des îles du Pacifique.

expliquer, soit des souvenirs préhistoriques, soit, à l'exemple de Tertullien, les artifices du Démon. Fontenelle et De Brosses eurent le mérite de donner l'explication véritable et seule scientifique, fondée sur l'unité essentielle de l'esprit humain ; mais il semble que Montaigne l'ait tout au moins entrevue dans le passage que voici (éd. Amaury-Duval, t. III, p. 326) : « Epicurus disait qu'en même temps que les choses sont ici comme nous les voyons, elles sont toutes pareilles et en même façon en plusieurs autres mondes, ce qu'il eût dit plus assurément s'il eût vu les similitudes et convenances de ce Nouveau Monde des Indes Occidentales avec le nôtre présent et passé... Je me suis souvent émerveillé de voir, en une très grande distance de lieux et de temps, les rencontres d'un grand nombre d'opinions populaires, monstrueuses, et de mœurs et créances sauvages. C'est un grand ouvrier de miracles que l'esprit humain. » Ce texte ne me paraît pas avoir été remarqué comme il le mérite. La phrase finale prouve sans réplique qu'au moment où Montaigne écrivait cela, il ne voulait expliquer les similitudes que par l'activité quasi-miraculeuse de l'esprit humain, repoussant implicitement les théories théologiques qui ont recours à l'hypothèse de la révélation antédiluvienne ou à celle de l'intervention du Diable, repoussant aussi l'hypothèse d'emprunts ou d'imitations. Un peu plus, les mots décisifs étaient prononcés, et Montaigne devançait Fontenelle d'un siècle. Non seulement il ne s'engagea pas dans cette voie, mais, dans un autre passage, après avoir spécifié des rencontres et similitudes très singulières, toutes d'ordre religieux, entre l'Ancien Monde et le Nouveau (usage de croix, circoncision, jeûnes, abstinence de chair, célibat des prêtres, langue sacerdotale, croyance au péché originel, au déluge, au jugement dernier, adoration d'un dieu fait homme), il concluait (III, p. 329) : « Ces vains ombrages de notre religion, qui se voient en aucuns de ces exemples, en témoignent la dignité et la divinité ; non seulement elle s'est aucunement insinuée en toutes les nations infidèles de deçà par quelque imitation, mais à ces barbares aussi, comme par une commune et surnaturelle aspiration. » Expressions intentionnellement vagues et que ne précise

pas le contexte, capricieux et décousu à plaisir. Mais il semble bien que Montaigne, ici comme en d'autres passages, n'ait pas eu le courage de maintenir l'opinion qui lui était d'abord venue à l'esprit. « Je dis vrai, écrit-il ailleurs (IV, p. 420), non pas tout mon saoûl, mais autant que je l'ose dire. » Toute la littérature française, jusqu'à la veille de la Révolution, doit être lue avec ce *caveat* : personne n'a pu, du moins la plume à la main, suivre une pensée vraiment hardie et neuve jusqu'au bout.

Avant de quitter Montaigne, voici quelques lignes utiles à transcrire (t. III, p. 144) : « Ceux qui reviennent de ce monde nouveau qui a été découvert du temps de nos pères par les Espagnols nous peuvent témoigner combien ces nations, sans magistrat et sans loi, vivent plus légitimement et plus réglément que les nôtres, où il y a plus d'officiers et de lois qu'il n'y a d'autres hommes. » Ces mots : *Sans magistrat et sans loi* rappelent singulièrement le vers de Racine : *Sans maîtres, sans états, sans villes et sans lois.* Le janséniste Racine a pu lire Montaigne comme avait fait le janséniste Pascal, qui lui doit tout son savoir et presque toutes ses idées, au génie près.

Nous venons de voir que le comparatisme constructeur, qui met en lumière des ressemblances, a pour point de départ la découverte du Nouveau-Monde et les dires des misssionnaires qui en firent connaître les mœurs. Le comparatisme destructeur, beaucoup plus ancien, qui insiste exclusivement sur les divergences — vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà — est une création du génie grec et, en particulier, du scepticisme. Déjà les sophistes comme Protagoras et Gorgias préparaient la voie à Carnéade lorsque, pour combattre la religion populaire, ils insistaient sur la diversité des religions (1). Cette diversité parut plus nettement encore lorsque la conquête d'Alexandre entraîna l'hellénisme, et avec lui Pyrrhon d'Elis, jusqu'au contact de la civilisation brahmanique. Le développement du scepticisme en fut une des conséquences. Dès lors, ce fut un lieu commun d'opposer, pour en montrer la vanité, ainsi que l'impossibilité de rien affirmer,

(1) Cf. Brochard, *Le scepticisme*, p. 16.

les mœurs et croyances des différents peuples ; le comparatisme fournit des armes au pyrrhonisme et l'on sait quelle place il occupe dans la polémique de Sextus Empiricus, l'auteur du seul manuel de pyrrhonisme qui nous soit resté. Dans la collection des dix *tropes* ou catégories de motifs de douter, qui est attribuée à Enésidème, contemporain d'Auguste, le dixième insiste sur les différences qu'offrent les coutumes, les lois et les opinions : façons diverses et opposées de traiter les morts, prohibitions relatives aux mariages consanguins, divergences entre les religions, les enseignements des philosophes, les récits des poètes (1). Ainsi se constitua un vaste répertoire de contradictions d'où paraissait ressortir l'infirmité de la raison humaine, sinon l'inexistence de la vérité. Nous avons vu que les *Essais* de Montaigne marquent à la fois l'aboutissement ou la renaissance du comparatisme destructeur et le commencement — grâce aux observations des conquérants espagnols — du comparatisme constructeur. L'heure devait venir où l'impossibilité d'alléguer des emprunts ou des survivances préhistoriques ne laisserait d'autre issue, pour expliquer des analogies indéniables, que l'application de la méthode géologique aux productions capricieusement stratifiées, mais à juste titre comparables, de l'esprit humain

(1) Brochard, *op. cit.*, p. 259

A. LANG ET L'HISTOIRE DES RELIGIONS (1)

Grâce à l'activité infatigable d'Andrew Lang, à son goût invétéré pour les comptes-rendus, les réponses, les postilles, enfin toutes les variétés de l'escrime dialectique qui lui étaient familières, nous sommes à même de suivre le développement de ses idées sur le folklore, la mythologie et la religion primitive pendant une durée de quarante ans (1873-1912). Ceci peut sembler d'abord une exagération à ceux qui ne connaissent de Lang que ses livres, ou qui puisent leurs informations dans des ouvrages de référence, même les meilleurs. Mais quand on nous dit que *Coutume et Mythe* de Lang parut en 1884, il ne faut pas oublier que le premier volume comprend une série d'articles écrits et imprimés longtemps avant. Celui qui étudie la mythologie comparée et cherche l'opinion de Lang sur ce sujet, n'a pas besoin de se mettre en quête de ses articles originaux, qu'il n'a jamais réimprimés d'ailleurs sans y changer beaucoup ; mais ceux qu'intéresse l'évolution de sa pensée, qui veulent distinguer ses découvertes de ses emprunts, doivent délaisser un peu ses livres pour ses articles. Assurément, cela ne saurait se faire systématiquement avant que nous n'ayons une bibliographie complète des écrits de Lang, qu'aucun critique, je pense, n'a lus tous ni ne possède dans sa bibliothèque. Mon seul objet ici est d'indiquer sommairement, après avoir beaucoup lu et relu, ce qui me paraît, pour le moment, la vérité sur son évolution.

(1) Publié en anglais dans la *Quarterly Review*, avril 1913, p. 309-319.

I

Dans une courte préface à la traduction française, publiée par M. Parmentier, de son article *Mythologie* de l'*Encyclopédie britannique* (9e édition) (1), Lang nous dit (1886) que, né dans un district rural de l'Ecosse, il entendit raconter, dès son enfance, un grand nombre de contes. Certains soirs d'été, quand la tombée de la nuit arrêtait la partie de cricket, ses jeunes camarades et lui se réunissaient dans une grange pour écouter des contes, dont l'un d'eux savait un grand nombre ; quelques vieilles dames aussi amusaient les garçons en leur disant des histoires, entre autres celles de *Nicht, Nought, Nothing* que Lang publia plus tard dans *Coutume et Mythe* (1884). Son intérêt pour la littérature populaire ainsi éveillé, il lut les *Contes traduits du Norrois* par Sir George Dasent et d'autres recueils du même genre, en anglais et en français. Ces lectures lui apprirent que les Aryens, les Nègres et les Bechuanas se complaisent souvent aux mêmes histoires, contées avec des incidents presque identiques, mais avec des noms tout différents. Puisque les noms différaient, comment pouvait-on expliquer l'étroite analogie des contes, comme le faisait Max Müller à Oxford, par une « maladie du langage ? » Nous trouvons ici une information précise sur le facteur le plus important de l'éducation de Lang en tant que folkloriste. Il est devenu un maître du folklore parce qu'il l'aimait, et un maître en mythologie comparée parce qu'il avait trouvé, dans sa première jeunesse, matière et plaisir aux comparaisons.

Le second facteur fut sans doute l'étude de la littérature grecque. Lang devint un brillant helléniste et en donna bientôt des preuves par ses mémoires sur Homère et ses traductions des poèmes homériques. Bien que poète lui-même, non moins qu'helléniste, ce n'est ni en helléniste ni en poète seulement qu'il s'occupa d'Homère : il le lut en folkloriste. Là où des générations de

(1) Lang, *La Mythologie*, trad. Parmentier, 1886, p. xxxv (voir *Mélusine*, 1886, p. 169).

savants avaient cherché les raffinements de la psychologie, il s'intéressa principalement aux survivances d'un état sauvage. Il semble avoir lu, en se plaçant à ce point de vue, la plus grande partie des littératures grecque et latine, sensible, assurément, à la beauté, mais toujours impatient de découvrir le Peau Rouge ou l'Australien sous le casque ou l'armure du héros, comme sous la tiare et la longue robe du prêtre.

Le troisième facteur, d'une haute importance, fut l'étude que fit Lang des deux immortels ouvrages du professeur Tylor (1865, 1870) (1), qui demeurent les plus éclatantes manifestations de l'esprit darwinien dans les domaines de la science historique et de la psychologie. Lang resta, pendant bien des années, l'ami personnel de Tylor (2), et même alors qu'il commença à n'être plus d'accord avec lui, il ne prononça jamais son nom qu'avec respect. J'ai même entendu dire que Lang a été pour Tylor ce que Huxley fut pour Darwin, que son œuvre principale et la plus durable consista dans la diffusion des opinions de son maître. Bien qu'il y ait là, semble-t-il, quelque injustice, on peut affirmer que Lang, comme beaucoup d'autres étudiants de son âge, reçut de Tylor les principes de la méthode anthropologique, contrastant avec la méthode philologique alors en faveur.

Les bienfaits des ouvrages si instructifs de Tylor s'étendirent à la France (où le plus considérable trouva bientôt un bon traducteur) et à l'Allemagne. Mannhardt, qui avait d'abord suivi Grimm, se convertit à des idées très voisines de celles de Lang et lut les ouvrages de Tylor en 1873. Son ami Müllenhoff lui écrivait (16 octobre 1872) : « Connaissez-vous de Tylor les *Recherches sur l'histoire primitive de l'humanité* et son livre plus récent *Civilisation primitive*? C'est un homme très savant et intelligent, duquel vous tireriez sans doute beaucoup de profit pour vos études si vous entriez en relations avec lui. » Mannhardt répondit (16 février 1873) : « Je vous remercie beaucoup d'avoir appelé mon attention sur la *Civilisation primitive* de Tylor, livre qui, ainsi

(1) *Researches into early history of Mankind*, 1865 ; *Primitive culture*, 1870.
(2) Il lui dédia son livre *Custom and Myth* (1884).

que l'*Anthropologie* de Waitz, m'a rendu de très grands services; nos recherches se rencontrent à mi-chemin et nos résultats concordent très heureusement. » J'ai traduit ces citations de la biographie de Mannhardt par Scherer; elles nous montrent Mannhardt, indépendamment de Lang, se développant sous la conduite spirituelle de Tylor. Mais loin d'avoir été lui-même influencé par Mannhardt, Lang publia une première esquisse de son propre système en cette même année.

Je veux parler de son retentissant article de la *Fortnightly Review* (mai 1873), intitulé *La mythologie et les contes de fées*. C'était là, je crois, la première réfutation détaillée du système mythologique de Max Müller fondé sur les Védas, et le premier manifeste développé de la méthode anthropologique appliquée à l'étude comparée des mythes. Lang s'y montrait un connaisseur très informé du folklore et un adepte de Tylor, qu'il ne manquait pas de citer. Mannhardt, bien que principalement occupé des cultes agraires, était dans une disposition analogue à celle de Lang et très versé, comme le jeune savant anglais, dans le folklore; mais la supériorité de Lang, comme constructeur de système, était due au fait qu'il n'avait pas pris pour point de départ le domaine étroit de la philologie germanique: il embrassait dès le début un horizon autrement large, l'ensemble des mythes sauvages des peuples sauvages, et pas seulement les survivances sauvages dans le folklore aryen et européen.

Un autre facteur qui n'est pas à négliger, bien que malheureusement je sois mal renseigné à ce sujet, fut la lecture de la Bible, à laquelle Lang, comme tous les jeunes Écossais de son temps, avait certainement été contraint. Lang ne fut jamais un *critique biblique*; mais il connaissait la Bible et la citait abondamment. Vers 1895 il commença à s'intéresser vivement au monothéisme hébreu et à son histoire; à la vérité, ses derniers écrits ont souvent été allégués par l'orthodoxie à l'appui de thèses surannées, apparentées de près aux légendes de la Genèse, que Tylor, à la différence d'Huxley, n'avait même pas daigné réfuter. Il faut ici que j'entre dans quelques détails, ne fût-ce que pour écarter des appréciations erronées qui, dans la bouche

d'adversaires ou d'admirateurs, semblaient injustes et intolérables à Lang (1).

II

L'étude des croyances et des légendes des Australiens l'avait convaincu que, avec l'importance qu'elle attribuait aux esprits des morts, l'hypothèse animiste de Tylor ne pouvait pas être considérée comme une explication suffisante de tout l'édifice des religions. Pour me servir de ses propres expressions, il hasarda alors une conjecture au sujet d'un certain germe de foi en un Créateur et Juge, en un Dieu primitif et unique qui commandait aux hommes de bien agir et sanctionnait leur moralité (*making for righteousness*). Il systématisa d'abord cette opinion dans son livre « Le Devenir de la religion » (*The Making of Religion*, 1898) et retoucha dans le même esprit son ouvrage le plus connu, *Mythe, Rituel et Religion*, publié d'abord en 1887 (2e éd., 1899). Ainsi, vers 1895, il rompit ouvertement avec l'orthodoxie tylorienne, s'il est permis de s'exprimer ainsi, et il élargit encore l'abîme entre sa doctrine et celle de Tylor en se plongeant dans le domaine obscur des phénomènes psychiques et physiques, inexpliqués et mal contrôlés, que des médiums, la plupart Américains, avaient rendu familier au public anglais (1850-1870). Là où la critique de Tylor et de son adepte M. Podmore ne voulait voir (comme Lord Kelvin) que les effets de l'hallucination ou de la fraude, Lang soutint l'existence d'une « région X » et la réalité de phénomènes surprenants qui, s'étant produits dès les premiers âges de l'humanité, devaient, suivant lui, avoir joué un rôle essentiel dans la genèse des idées religieuses. Tylor avait essayé d'expliquer celle-ci par la psychologie normale ; Lang eut recours à la psychologie anormale et exprima l'opinion que bien des formes primitives de la religion, par exemple le fétichisme, ne pouvaient trouver une explication adéquate que dans cette nouvelle voie.

(1) Dès 1893, nous dit-on, Lang se plaignait qu'il fût parfois mal compris et qu'il se formât des mythes à son sujet.

Si un esprit a été logé dans une pierre, qui devient un fétiche, c'est parce qu'on a vu une pierre se mouvoir sans la pression d'une main visible. Aux yeux de ceux qui avaient été témoins de ces phénomènes surprenants, avant la naissance de ce que nous appelons la science, c'étaient des *miracles* dont il était impossible de rendre compte sans l'hypothèse de l'intervention d'un Esprit.

Ainsi, d'une part, Lang reprenait la vieille croyance en un monothéisme primitif, remarquablement conservé par les Hébreux ou purifié chez eux par les Prophètes, alors que partout ailleurs cette croyance s'était dégradée par l'effet de l'animisme, du totémisme, du culte des morts, etc.; d'autre part, il trouvait quelque chose de positif et d'objectif dans les miracles (1), à l'encontre des prétendus libres-penseurs du XVIIIe siècle pour lesquels c'étaient tantôt des fraudes perpétrées par des fourbes, tantôt des illusions purement subjectives de l'esprit humain. Tout cela, dans un langage semé de citations bibliques, sembla un recul de la science indépendante vers l'orthodoxie et provoqua sous la plume d'un ami français de Lang, M. Gaidoz, cette boutade spirituelle : « Quelques pas de plus et M. Lang deviendra un Père de l'Eglise ! » (2) Pourtant, ne nous laissons pas tromper par les apparences. Lang ne s'est jamais converti à l'orthodoxie biblique. « Ce que je dis, écrivait-il ce 1899, n'est nullement en faveur de quelque théorie d'une révélation surnaturelle faite à l'humanité primitive, théorie que je dois repousser *in limine*. » La meilleure preuve que ce désaveu était sérieux, c'est que Lang l'a répété au moins vingt fois (je possède à ce sujet une lettre de lui). Peu de jours après sa mort, l'*Athenæum* publia une lettre écrite par Lang

(1) Une première trace de cette manière de voir se constate dans le livre *Modern Mythology*, 1897, dirigé surtout contre la théorie védique de Max Müller.

(2) *Mélusine*, t. IX, p. 99. En effet, Lang, bien contre son gré, est devenu le principal inspirateur du R. P. Schmidt, directeur d'*Anthropos*, qui a développé les idées de Lang au point d'affirmer que la croyance en un être suprême est d'autant plus pure et exerce d'autant plus d'action pratique que le peuple où on la constate est plus primitif (*Der Ursprung der Gottesidee*, 1912; *Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarung*, 1913). Voir *Revue du clergé*, 1er novembre 1912, p. 179.

à propos du dernier livre de Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912); il y protestait une fois de plus contre l'opinion, d'ailleurs répandue, qui faisait de lui un apôtre de la révélation. Son point de vue n'avait pas changé ; il était resté celui de l'historien et du psychologue.

III

Le raisonnement de Lang sur la notion sauvage d'un Dieu Père universel et Juge des hommes est, tel qu'il l'a formulé, très acceptable en soi. Quand un sauvage fabrique un outil, il sait qu'il en est l'auteur; l'analogie doit ou peut l'induire à croire que le monde environnant est aussi l'œuvre d'un fabricant. Raisonnant encore par analogie avec lui-même, le sauvage paraît plus disposé (ici le doute est permis) à admettre un fabricant unique que plusieurs. En outre, le sauvage obéit à des *tabous* ou scrupules, à des règles de cérémonie et d'étiquette ; il sait d'ailleurs qu'il peut contraindre à l'obéissance sa femme et ses enfants. De là il conclut naturellement que les règles auxquelles il se soumet et dont beaucoup coïncident avec nos préceptes de moralité, doivent avoir été dictées par un Maître; il s'élève ainsi à la double conception d'un Créateur et d'un Législateur, assez voisine de l'idée biblique de Jahveh (1). Il n'y a rien de bien nouveau dans le raisonnement du sauvage de Lang. Son Dieu-Créateur est le Dieu de Voltaire : « Je ne puis songer Que cette horloge existe et n'ait point d'horloger ». Son Dieu-Législateur est voisin de celui que postulent des philosophes, même laïcs, comme auteur et garant des lois morales. Mais il y a ici une distinction importante à faire. Voltaire prétendait croire en un Dieu-Créateur ; Kant croyait en un Dieu d'où découlait la loi morale ; mais Lang n'a jamais dit qu'il crût ou ne crût pas lui-même ; il a seulement émis des hypothèses sur les croyances des premiers sauvages et

(1) M. Gaidoz a fait remarquer (*Mélusine*, t. IX, p. 99) que cette idée du théisme primordial des sauvages paraît déjà dans quatre vers de Pope.

leurs fondements. Ainsi, le désaccord de Lang avec l'école anthropologique était plus apparent que réel ; il continuait d'écrire en observateur des faits, étudiant les coutumes et la logique des sauvages, mais non en théologien ni en « Père de l'Eglise ». La faiblesse des deux nouvelles thèses de Lang — le Dieu-Père universel et les phénomènes hors nature — ne tient pas à ses raisonnements, mais aux faits qui leur servent de supports. En particulier, l'idée qu'il se faisait des grands dieux australiens — dieux sans culte et auxquels on n'adresse pas de prières — a été souvent contestée comme exagérée ou inexacte. Je ne puis entrer ici dans les détails de la controverse qui s'engagea à ce sujet, où M. Sidney Hartland, Tylor lui-même et d'autres apportèrent le poids de leur science ethnographique (1) ; il suffit de dire que Lang, qui ne manquait jamais d'arguments, y donna des preuves évidentes de sa bonne foi en reconnaissant à plusieurs reprises qu'il s'était trompé sur des cas particuliers.

Ce qui rend ce problème du théisme sauvage très difficile à résoudre et même à discuter, est la médiocre qualité de nos informations. D'abord, il y a presque toujours possibilité d'une influence directe ou indirecte de missionnaires, tant chrétiens que musulmans, sur les sauvages qu'on a interrogés au sujet de leurs croyances les plus hautes ; en second lieu, si un explorateur expérimenté peut donner un exposé correct d'un rite qui a été célébré devant lui, il est très rarement digne d'une entière confiance quand il rapporte une conversation avec un sauvage. Ce dernier point a été particulièrement mis en lumière par M. Gaidoz. Quand on dit qu'un voyageur ou un missionnaire connaît la langue d'une tribu sauvage, le plus qu'il puisse en savoir est le vocabulaire ; toutes les nuances de la pensée lui échappent. Et quand le sauvage est interrogé sur ses croyances, tantôt il n'a pas d'opinions définies a révéler, tantôt il s'abstient intentionnellement de les énoncer clairement, tantôt enfin il est amené par les questions qu'on lui pose à dire *oui*, pour ne plus être agacé par le blanc, ou encore pour être récompensé par une rasade. Des contes populaires peuvent

1) Voir *Année sociologique*, t. III, p. 199, 202 ; t. VI, p. 170.

être recueillis avec exactitude, tout comme des rites peuvent être bien observés ; mais l'âme sauvage ne peut être sondée dans sa profondeur. Il est utile d'ajouter que les légendes relatives aux grands dieux australiens, qui paraissent avoir été fidèlement relatées, contredisent l'assertion de Lang sur leur caractère « jahvéiste » et l'idée qu'il s'était faite de leur dignité morale et intellectuelle.

IV

On reprocha également à Lang d'admettre la dégradation, au lieu de l'évolution et du progrès. En vérité, il croyait à la possibilité de la dégradation et il fit observer que Tylor en faisait autant à l'occasion (1). Mais l'argument principal de Lang, en cette matière, ne paraît pas avoir été bien choisi. « Nous sommes certains, disait-il, que la conception chrétienne de Dieu, pure à l'origine, fut bientôt dégradée par l'imagination populaire et corrompue par des contes sur la Divinité, la Madone, son Fils et les Apôtres. Ici, sans doute possible, la croyance pure est primitive, la légende et la fantaisie sont des accrétions » (2). S'exprimer ainsi, disons-le en passant, n'était pas le fait d'un adepte d'une des formes autorisées du christianisme. Mais Lang oubliait, quand il raisonnait de la sorte, que la fantaisie populaire, l'anthropomorphisme, le fétichisme et le polythéisme n'auraient jamais pu pervertir ce qu'il appelle la pure conception chrétienne si ces choses n'avaient pas préexisté dans le monde chrétien comme héritage d'un lointain passé ; ainsi la dégénérescence, dans ce cas du moins, n'est pas autre chose que le mélange de très vieilles idées avec des idées nouvelles — trop nouvelles pour rester inaltérées. Cela n'autorise nullement Lang à conclure que l'idée pure fût la plus ancienne et semble plutôt suggérer une conclusion contraire.

Cela dit, je voudrais marquer brièvement que ce qui a été con-

(1) Tylor, *Primitive culture*, t. II, p. 336.
(2) Voir Lang, *Making of religion*, p. XIV.

sidéré comme l'évolution régressive de Lang lui-même, son retour vers Creuzer et Max Müller, est, en réalité, quelque chose de différent. Le premier, il donna toute l'attention convenable à certains éléments supérieurs des croyances sauvages qu'il croyait être en harmonie avec la logique primitive et qu'il s'efforça, d'accord avec son ancienne méthode, de vérifier par des exemples empruntés au judaïsme et à l'hellénisme classiques — par ce que l'ont sait de Jahveh et de Zeus. Il se peut qu'il ait mal interprété les faits qu'il alléguait; mais il n'a jamais permis à des préjugés dogmatiques de peser sur ses déductions, bien qu'on puisse admettre une part d'influence inconsciente due à l'éducation orthodoxe de sa jeunesse. Je crois pour ma part que Lang n'a jamais cessé d'être fidèle tant à la libre pensée qu'aux principes essentiels dont s'inspirèrent ses premiers écrits; il les a seulement développés sur d'autres lignes que la plupart de ses coadeptes de l'école de Tylor et s'est arrêté à des conclusions presque opposées aux leurs.

V

Je n'ai encore rien dit de Mac Lennan. Lang ne semble pas avoir été un élève de ce savant Écossais; je ne sais même pas s'il l'a connu personnellement. Mais il le lut assidûment et tira grand parti de ses recherches, particulièrement en ce qui concerne les survivances du totémisme dans les religions et les littératures classiques. Le célèbre exposé du totémisme par M. Frazer (1887) fut rédigé tout à fait indépendamment du livre de Lang, *Mythe, Rituel et Religion*, qui parut la même année. Or, dans cet admirable ouvrage, le totémisme est traité en grande partie dans l'esprit des mémoires originaux de Mac Lennan (1861-70), qui sont souvent cités avec éloges et défendus contre des critiques superficielles. Quand M. Gaidoz, dans *Mélusine*, rendit compte des volumes de Lang, il fit des réserves au sujet de l'importance attachée au totémisme et écrivit des lignes spirituelles sur les animaux qui, pour montrer leur museau dans un temple, ne doivent

pas, *hic et nunc*, être qualifiés de totems (1). Trois ans après (1890) parut le *Rameau d'Or* de M. Frazer, où le totémisme ne tenait que très peu de place, les esprits personnifiés de la végétation, étudiés par Mannhardt, se substituant aux animaux totems. Bien que convaincu que le totémisme primitif (et probablement universel) avait joué un grand rôle dans l'organisation primitive des sociétés (2), Lang inclina lui-même de plus en plus à en réduire l'importance sociale et religieuse. Ainsi n'admit-il jamais que le totémisme, suivant une brève suggestion de Frazer développée tout au long par F. B. Jevons, ait été le point de départ de la domestication des plantes et des animaux. Dans son ouvrage *Le secret du totem* (1905), il émit, sur l'origine du phénomène totémique, une hypothèse apparentée à celle d'Herbert Spencer — la théorie des sobriquets (3) — dont le principal défaut est de prétendre expliquer des faits religieux par des causes qui n'ont rien de religieux. Nous trouvons la même veine prosaïque, la même incapacité de saisir le sens religieux profond du totémisme, dans l'article écrit sur ce sujet par Lang pour la 11e édition de l'*Encyclopédie Britannique*. Ce long et savant exposé fait une impression étrange sur le lecteur. La plus grande partie est une attaque directe ou indirecte, contre le grand ouvrage de M. Frazer sur le totémisme (1910) (4), dans lequel il n'y a que deux mentions de Lang (en note) et où ne sont discutés ni *Le secret du totem* ni *Les origines sociales* du même auteur. En revanche, tous les matériaux si intéressants classés par M. Frazer dans son article *Totémisme* de la précédente édition de l'*Encyclopédie* (la 10e) ont été intentionnellement ignorés par son successeur. Alors que Lang, dans *Mythe, Rituel et Religion*, écrivait des pages, qui restent instructives au

(1) *Mélusine*, t. III (1886) p. 554 : « Il ne suffit pas qu'un animal montre le bout de son museau dans un temple pour qu'il soit le totem de la paroisse ».

(2) « Sans le totémisme, on peut à peine deviner comment la société humaine primitive a jamais été organisée ». (Lang, *Man*, 1902, p. 86).

(3) Lang, *Folklore*, 1902, p. 347 ; voir *Année sociologique*, t. VII, p. 221 ; t. X, p. 409.

(4) Lang avait déjà attaqué les doctrines de Frazer (*Rameau d'or*) dans *Magic and Religion*, 1901.

plus haut point, sur le totémisme en Inde, en Egypte et en Grèce, tout ce qu'il crut devoir dire en 1911 se borne à ceci :

« Que des survivances du totémisme se trouvent ou non dans les cultes animaux de l'ancienne Égypte, dans les animaux associés aux dieux grecs, dans les légendes grecques post-homériques (?) sur des hommes descendant de dieux déguisés en animaux, ainsi que dans certaines légendes irlandaises, c'est ce dont il est impossible d'être certain, en particulier parce que tant de dieux sont aujourd'hui expliqués comme des esprits de la végétation auxquels le folklore attribue des formes matérielles d'oiseaux et d'autres animaux ».

Nous avons ici le résultat : 1° Des théories de Mannhardt, développées et popularisées par Frazer : 2° de la théorie de Lang lui-même sur la pureté religieuse et le monothéisme primitifs, qui l'induit à parler de légendes post-homériques là où il s'agit évidemment des plus anciennes survivances de croyances sauvages dans la Grèce homérique et classique. En fait, à cette époque (1910-1), Lang et Frazer ont paru l'un et l'autre tourner le dos au totémisme, ou du moins à cette doctrine des survivances totémiques dans toutes les religions qui avait été énoncée par le génie de Mac Lennan et étendue par celui de Robertson Smith au domaine des religions sémitiques.

Le dernier ouvrage étendu sur le totémisme — *Les formes élémentaires de la vie religieuse* par Durkheim, 1912 — s'occupe presque exclusivement du totémisme australien et affecte aussi de négliger les survivances du totémisme dans les croyances des peuples civilisés. Mais ici, du moins, nous avons une revendication très impressionnante du totémisme, considéré comme l'origine ou la manifestation de toutes les croyances sociales, de tous les liens sociaux. C'est grand dommage que Lang, qui put encore lire ce livre, n'ait pas vécu assez longtemps pour en rendre compte et le discuter, ce qu'il aurait sans doute fait plus d'une fois. Peut-être aurait-il reconnu que sa théorie de 1887 valait mieux que son scepticisme postérieur, que le totémisme est vraiment un des grands faits primordiaux des religions et que le « dada surmené » (*overridden hobby*) n'est pas le totem, mais l'« esprit de végétation »,

lequel n'aurait jamais été personnifié sous forme animale si le culte des animaux n'avait précédé ces personnifications longtemps avant l'avènement de la houe ou de la charrue de l'agriculteur.

VI

Il m'a semblé inutile d'insister, dans cette brève notice, sur le mémorable exploit accompli par Lang à ses débuts quand, à la suite de Tylor, il affranchit la science mythologique du *bogey* védique. Son triomphe sur l'école de Max Müller fut complet; un savant védisant comme Oldenberg montre assez clairement que les théories de Lang ont maintenant, à leur tour, envahi le domaine védique (1). Il est difficile de concevoir que les idées maîtresses de Lang — renouvelées, comme il a été le premier à le montrer lui-même, de Fontenelle — puissent jamais vieillir complètement et disparaître de la science. Lang nous a enseigné que le folklore n'est pas, ce qu'il était encore pour l'école de Grimm, le résidu dégradé d'une mythologie supérieure, mais que la mythologie supérieure ou littéraire repose, au contraire, sur la base du folklore. Celui qui a établi cette vérité et y a trouvé une clef pour les recoins les plus obscurs de la mythologie classique, a été un bienfaiteur du monde pensant.

Pauvre Lang! Il a souffert des conséquences d'un rare défaut, celui d'avoir trop d'esprit. S'il avait été un professeur allemand, accumulant de lourds matériaux, les enveloppant dans un langage obscur, récompensant ses lecteurs par la découverte méritoire de vérités bien voilées, nous n'aurions pas lu, dans des notices nécrologiques, après des lignes élogieuses à l'adresse de ses poèmes, de ses romans et de son savoir d'helléniste, qu'il s'oc-

(1) Un des premiers indianistes à se convertir aux doctrines nouvelles fut Abel Bergaigne : « Un mythe, écrivit-il (*Rev. crit.*, 1873, II, p. 267), est la fausse science d'une époque où la vraie était impossible... Nous n'hésiterons pas à repousser la théorie philologique dans ce qu'elle a d'exclusif et à reconnaître, dans l'état psychologique qu'il (M. Fiske) a si bien analysé, une cause de mythologie... plus universelle ». Fiske avait vulgarisé les idées de Lang.

cupa *aussi* de folklore et de mythologie. Tous ses livres de mythologie eurent du succès; plusieurs furent traduits; mais il y a en eux quelque chose qui empêche le lecteur de les prendre tout à fait au sérieux. Ce « quelque chose » est plus et pire que de l'esprit: c'est un certain abus de l'esprit. Lang n'était pas seulement spirituel, mais facétieux; il lui était difficile de s'abstenir de certaines bouffonneries, d'une affectation d'ironie et de paradoxe. Il aimait ce que l'on appelle en France la *fumisterie* et y sacrifiait hors de saison. S'il n'ennuie jamais, il exaspère par moments. Mais dans le pays de Voltaire où, suivant Montaigne, l'impertinence polie a toujours été appréciée comme une forme de l'esprit, les défauts mignons de Lang n'ont pas été moins goûtés que ses qualités. Si l'Angleterre ne rendait pas pleine justice à Lang, quelques Français seraient tout disposés à prendre sous leur patronage la mémoire d'un homme qui fut le successeur de Fontenelle, l'admirateur des ballades et des contes français, et aussi — ne l'oublions pas malgré la théorie de Jeanne *médium* — le dévot enthousiaste de Jeanne d'Arc (1).

(1) Dans le même cahier de la *Quarterly Review* où a paru cette notice, il y a des articles sur Lang historien (par R. S. Rait), Lang helléniste (par Gilbert Murray), Lang romancier et poète (par J. H. Millar).

HIPPO (1)

I

Le peintre siennois Benvenuto di Giovianni, décorant, vers 1460, un coffret de mariée, y figurait trois héroïnes de l'antiquité accompagnées de brèves inscriptions latines : Hippô, vierge grecque ; Camille, reine des Volsques; Lucrèce, la plus chaste des Romaines (2). Nous connaissons deux autres peintures siennoises sur des coffrets analogues qui représentent la mort héroïque de la vierge Hippô. Mort bien oubliée aujourd'hui, mais que célébrait déjà Pétrarque dans le *Triomphe de la Chasteté* :

Quella Greca che saltò nel mare,
Per morir netta e fuggir dura sorte (3).

Pétrarque écrivait ces vers aux environs de 1360; dix ans plus tard, son ami Boccace faisait une place honorable à Hippô dans son *Traité sur les Femmes illustres*. Pétrarque et Boccace avaient une même source, Valère Maxime, le seul auteur ancien qui ait parlé d'Hippô et l'un des seuls que le moyen âge n'ait cessé de lire, à cause de son caractère édifiant. Après avoir donné des exemples de chasteté chez les Romains, Valère Maxime aborde les exemples analogues chez les étrangers et commence ce qui

(1) *Comptes rendus des seances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1915, p. 439-453.
(2) *Rassegna d'arte*, 1911, p. 60.
(3) *Trionfo della Pudicizia*, v. 143-144.

concerne la Grèce par l'histoire de la chaste Hippô (1) : « Cette fille grecque, prise par une flotte ennemie, se précipita dans les flots, ne voyant pour son honneur d'autre refuge que la mort. Son corps fut poussé vers la côte d'Érythrée et inhumé sur le rivage où l'on voit encore aujourd'hui son tombeau (*tumulus*). La gloire de cette sainte pudeur est restée dans la mémoire des siècles ; chantée par la Grèce, elle est devenue de jour en jour plus éclatante. »

De ces poèmes grecs sur Hippô, nous ne savons pas autre chose ; peut-être ne s'agissait-il que d'une littérature locale dont Valère Maxime aura eu connaissance lorsque, vers l'an 27, il résida en Asie-Mineure, comme secrétaire du proconsul Sextus Pompée, l'ami d'Ovide (2). Érythrée, une des douze vieilles cités ioniennes, était située en face de l'île de Chios et appartenait, sous la domination romaine, à la province d'Asie.

Pour Valère Maxime, comme pour ses lecteurs du moyen-âge et de la Renaissance, Hippô est un personnage historique, au même titre que Lucrèce et Virginie. Cette opinion paraît encore trouver crédit, puisque Hippô n'est pas l'objet d'une notice dans le plus récent des grands dictionnaires de mythologie. Je la crois pourtant erronée. Hippô n'est pas une héroïne de l'histoire, mais de la fable ; la mythologie doit la revendiquer tout entière. Quels sont, en effet, les éléments de sa légende ? Un corps rejeté sur le rivage, pieusement enseveli (3), surmonté d'un tumulus auquel reste attaché un souvenir saint et glorieux — *sanctitatis gloria*, dit Valère Maxime. La sainteté implique un culte ; il y avait un culte d'Hippô à Érythrée, et ce culte avait pour théâtre un monticule artificiel, sans doute couronné d'une petite chapelle. Le culte devait s'adresser à une vierge, victime d'une mort injuste et prématurée, comme Iphigénie et tant d'autres. Ce qu'on pouvait ra-

(1) Valère Maxime, VI, 1, 14.

(2) *Ibid.*, II, 6, 8. Cf. Waddington, *Fastes*, p. 695.

(3) On racontait la même chose de Knopos, fils d'un roi d'Érythrée, qui, naviguant vers Delphes, aurait été jeté par-dessus bord par les matelots ; son corps fut rapporté par les flots à Érythrée, où l'on montrait sans doute son tombeau (Pfister, *Reliquiencult*, t. I, p. 215).

conter au sujet de cette vierge aux abords de sa chapelle n'était sans doute qu'invention de prêtres ou de poètes ; les seuls points historiquement attestés sont le *tumulus*, le culte et le nom. Ce nom de *Hippô*, « la chevaline », n'est pas isolé ; il rappelle tout naturellement ceux de *Taurô*, la génisse, et de *Pôlô*, la pouliche, qui sont des épithètes d'Artémis. Mais nous savons aujourd'hui que ces noms secondaires de grandes divinités olympiennes ne sont pas, au sens ordinaire de ce mot, des épithètes : ce sont des désignations de divinités plus anciennes, plus étroitement localisées, qui ont été sauvées de l'oubli par la persistance de leurs cultes, de leurs rituels, et associées par un artifice de langage, suivant les affinités générales de leur caractère, aux divinités du Panthéon hellénique. Concluons donc qu'il existait à Érythrée, sur le bord de la mer, un culte d'une divinité dite Hippô, qui se rattachait d'une manière quelconque à l'idée d'une pouliche, et cherchons, pour mieux comprendre ce dont il s'agit, des analogies ailleurs.

II

Sur la côte même d'Asie-Mineure, plus au Nord, non loin de Troie, il s'en présente une, à mon avis, dont la haute antiquité est attestée par l'*Iliade* : « En avant de la ville, lit-on au second livre (1), s'élève une colline escarpée, isolée à l'extrémité de la plaine ; les hommes l'appellent Batiée, les Immortels la nomment tombeau de la bondissante Myrine. » Là-dessus il y a plusieurs observations à faire.

Que cette colline fût naturelle ou non, elle était considérée, à l'époque homérique, comme un très ancien tertre funéraire, ce que nous appelons encore un *tumulus*, auquel le nom d'une héroïne restait attaché et où, par suite, elle devait jouir d'un certain culte. Dans le langage des hommes, dit le poète, cette colline s'appelle *Batieia*, ce qui signifie certainement la colline de ronces, de *batos*, ronce ou buisson ; c'est là un nom transparent et popu-

(1) *Iliade*, II, 811 sq.

laire, comme la toponymie ancienne et moderne en connaît beaucoup ; il suffit de rappeler les vallées de ronces, *Roncevaux*. Dans le langage des Immortels, elle est dite le monument ou le tombeau (*sêma*) de Myrine « qui fait des bonds nombreux ». Six passages des poèmes homériques distinguent ainsi les noms donnés par les dieux de ceux donnés par les hommes ; les anciens, comme les modernes, ont trouvé là matière à longues discussions. Sans vouloir approfondir le problème, je rappelle les textes qui le posent à notre curiosité :

Iliade, I, 403 (le Titan), que les dieux nomment *Briarée*, et les hommes *Égéon*.

Iliade, II, 813 (la colline), que les hommes nomment *Batieia*, et les dieux *tombeau de l'agile Myrina*.

Iliade, XIV, 290 (l'oiseau), que les dieux nomment *chalkis*, et les hommes *kymindis*.

Iliade, XX, 74 (la rivière), que les dieux nomment *Xanthos*, et les hommes *Skamandros*.

Odyssée, X, 305 (la plante médicinale), que les dieux nomment *moly*.

Odyssée, XII, 61 (des roches escarpées au-delà des îles des Sirènes), que les dieux appellent *planktai* (errantes).

A ces six passages viennent se joindre deux autres, qui remontent sans doute à des poèmes aujourd'hui perdus :

Diog. Laërce, I, 119. Suivant Phérécyde, les dieux appellent *thyôros* ce que les hommes appellent *trapeza* (table).

Enfin Étienne de Byzance dit que les bienheureux (*makares*) donnent à Hermès le nom d'*Imbros*.

Ce dernier texte est particulièrement intéressant, car nous savons, par ailleurs, qu'Imbros était le nom de l'Hermès pélasgique, c'est-à-dire d'une très ancienne divinité indigène. Cela suffirait à prouver que le langage dit des Immortels était fort archaïque. Mais on peut, je crois, aller plus loin. Une périphrase comme « le tombeau de l'agile Myrina », au lieu de la désignation vulgaire *Batieia*, appartient à la langue sacrée, qui, à l'époque homérique, doit être celle des oracles et des rituels. Il est naturel qu'on ait attribué aux dieux la langue souvent obscure et enveloppée

des oracles et des rituels, puisque les dieux étaient censés parler par la bouche des prêtres. Nous ignorons pourquoi le Titan Égéon s'appelait Briarée dans quelque texte de ce genre ; mais nous concevons fort bien qu'il ait été question d'un oiseau rare, *chalkis* ; d'une plante magique, *moly* ; d'une table, — probablement de sacrifices — dite *thyôros*, mot qui dérive, comme l'ont déjà vu les anciens, de la même racine que le verbe *thuein*, sacrifier. Le nom de Xanthos, donné au Scamandros, est une épithète et signifie la « rivière jaune », ou, suivant d'autres, celle dont les flots ont la propriété de jaunir ce qu'on y plonge ; on comprend qu'un oracle, qui a toujours quelque chose d'une énigme à résoudre, n'ait pas désigné la rivière sous son nom populaire, mais par une de ses qualités. La même explication peut s'appliquer aux roches dites « les errantes », ce qui n'est certes pas une manière bien claire de désigner d'énormes blocs immuables, mais tient compte de l'aspect qu'offrent ces rochers lorsqu'ils semblent, aux yeux des navigateurs, changer de place. Retenons donc que la langue des dieux est celle que leur prête le sacerdoce, et voyons quelles conclusions on en peut tirer pour le tumulus de Myrine.

Les anciens croyaient que Myrine était l'Amazone de ce nom, dont on racontait les exploits guerriers et à qui l'on attribuait la fondation de Myrina en Éolide. Il y a quelques difficultés à admettre cela. D'abord, la Troade est tout à fait en dehors de la région des villes amazoniennes, comme Éphèse, Smyrne, Cymé ; puis, Myrine n'est nommée nulle part parmi les Amazones qui vinrent combattre les Grecs devant Troie ; enfin et surtout, Homère ne ne sait rien de cette expédition des Amazones, racontée par une épopée postérieure, et les deux fois qu'il mentionne ces guerrières, dans des passages qui semblent d'ailleurs assez récents, il les place en Phrygie, près du Sangarios, et en Lycie (1). D'autre part, Homère s'adressait à des auditeurs à qui le nom de Myrine devait être familier, parce que ce nom était attaché, du moins par un rituel connu, à un tumulus de la Troade. L'épithète qu'il lui donne, *polyskarthmos*, « qui fait beaucoup de bonds », ne se

(1) *Iliade*, III, 189 ; VI, 186.

rencontre pas ailleurs dans Homère ; la seule épithète analogue, *euskarthmos*, « qui bondit bien », s'applique, dans un passage de l'*Iliade* (1), aux coursiers divins de Poseidon. Si les commentateurs n'avaient pas été influencés par l'idée préconçue que Myrine était une Amazone, ils n'eussent pas fait de vains efforts pour appliquer l'épithète *polyskarthmos* à une femme guerrière, conduisant au combat des coursiers rapides, mais auraient reconnu qu'elle convient seulement à un cheval. Qu'on ne pense point à un cheval monté par une Amazone, car il est à peine nécessaire de rappeler qu'Homère ignore l'équitation et que les Amazones mentionnées dans l'*Iliade* ne le sont pas en qualité d'écuyères. Ainsi je conclus que la Myrine, dont on montrait le tumulus en Troade, était quelque très ancienne divinité à forme chevaline, dont le rituel, — car il devait y avoir un culte de Myrine sur ce tumulus, — indiquait un peu énigmatiquement la nature par l'épithète qui restait attachée à son nom. Cette Myrine avait sans doute sa légende, que nous ignorons ; comme celle d'Hippô près d'Érythrée, ce pouvait être une invention quelconque, une combinaison de données banales de folklore. Ce qui nous intéresse, c'est le rapprochement de ces deux tumulus, qui ont deux caractères communs : l'inhumée, en l'espèce la vénérée, est du sexe féminin ; elle est de nature chevaline, nature tantôt révélée par le nom (*Hippô*), tantôt par l'épithète rituelle (*polyskarthmos*).

Du temps de Pausanias et de Plutarque (2), on montrait encore de nombreux tombeaux d'Amazones, — en Thessalie, en Béotie, en Eubée, en Attique, à Mégare, — et nous avons la preuve qu'à Athènes du moins on leur offrait des sacrifices annuels. Elles-mêmes, suivant Eschyle, lorsqu'elles occupèrent l'Aréopage, sacrifièrent à leur ancêtre Arès (3). Les Athéniens croyaient que les Amazones avaient coutume d'offrir en sacrifice des chevaux blancs (4). Bien entendu, personne n'en pouvait rien savoir, mais

(1) *Iliade*, XIII, 31.
(2) Pausanias, I, 2, 1 ; I, 41, 7 ; II, 32, 9 ; Plut., *Thes.*, 26.
(3) Eschyle, *Euménides*, 685 sq.
(4) Scholiaste d'Aristophane, *Lysistrata*, v. 191.

on devait avoir quelque raison de le dire. Si, de loin en loin, un cheval blanc était immolé sur un des tumulus qualifié de tombes d'Amazones, cela expliquerait suffisamment l'opinion née du rituel. Mais le rituel lui-même, pas plus que le tumulus, pouvait n'avoir rien de commun avec la conception poétique des Amazones ; il consistait simplement à sacrifier un cheval en un lieu consacré, parce que c'était un antique usage. Nous pouvons supposer, sans être affirmatif, faute de preuves, que les prétendus tombeaux d'Amazones signalés par les textes doivent être rapprochés des tertres funéraires d'Érythrée et de la Troade, où la légende plaçait les sépultures de Myrine et de Hippô, noms qui sont d'ailleurs, l'un et l'autre, connus aussi comme amazoniens.

Pausanias a signalé, près de Sparte, un monument funéraire en forme de tertre, qui s'appelait dans le pays le *Tombeau du cheval*, désignation expliquée par une légende relative à Tyndare, qui aurait fait prêter serment aux prétendants d'Hélène sur les membres d'un cheval sacrifié (1). Je crois avoir montré ailleurs (2) que, si le souvenir de Tyndare s'attachait à ce tombeau du cheval, c'est que Tyndare, père des Dioscures, était primitivement lui-même un cheval sacré. Le tertre en question, depuis longtemps passé à la condition de monument historique ou préhistorique, avait été très anciennement le théâtre d'un culte du cheval, caractérisé par un sacrifice solennel et l'ensevelissement de la victime ; je suis porté à croire que les tumulus précédemment signalés appartenaient à la même catégorie que celui-là.

J'en trouve d'ailleurs une preuve dans la légende des filles de Skédase, dont l'une, disait-on, s'appelait Hippô comme l'héroïne du tumulus d'Érythrée.

III

Leuctres, près de Thespies en Béotie, n'a jamais été qu'un petit bourg. Il y subsistait encore, au IVe siècle avant notre ère, un culte

(1) Pausanias, III, 20, 9.
(2) *Revue de l'histoire des religions*, 1913, p. 135-143.

d'un caractère très primitif, auquel étaient attachés des prêtres. La cérémonie la plus solennelle de ce culte était le sacrifice d'une pouliche alezane sur un tumulus que l'on appelait le tombeau des filles de Skédase ou des Leuctrides. Nous connaissons un exemple historique d'un de ces sacrifices, qui nous a été rapporté par plusieurs auteurs, non sans de nombreuses variantes. La légende locale, comme il sera facile de l'établir, était née du rituel.

Au moment de livrer aux Spartiates la bataille de Leuctres, en 371 avant notre ère, les chefs thébains, dit Xénophon (1), puisaient de la confiance dans un oracle. Cette prophétie menaçait Lacédémone d'une défaite au lieu même où s'élevait le tombeau des vierges qui s'étaient donné la mort pour ne pas survivre à leur honneur, outragé par des Lacédémoniens. Xénophon n'en dit pas davantage ; ses lecteurs devaient être informés. Mais Plutarque, Béotien de naissance, et écrivant cinq siècles après, a raconté deux fois cet épisode avec un grand détail (2). Voici ce qu'on peut retenir de ses récits et de quelques autres, dont il est inutile de relever les divergences (3).

Skédase, bourgeois de Leuctres, avait deux filles qui plurent à des Spartiates de passage. Ceux-ci ayant repassé par Leuctres, en l'absence du père, outragèrent les jeunes filles qui se donnèrent la mort. Skédase, après les avoir ensevelies, s'en fut à Sparte demander justice ; n'obtenant que des refus, il rentra chez lui, appela sur Sparte la colère des Furies et se tua à son tour. Un oracle se fit l'interprète de la malédiction de Skédase Quand Pélopidas arriva près de Leuctres avec son armée, il vit en songe les jeunes filles pleurant autour de leurs tombeaux et maudissant les Spartiates. Skédase lui apparut à son tour et ordonna au général thébain d'immoler à ses filles une vierge rousse, s'il voulait vaincre ses ennemis. Pélopidas alla faire part de sa vision à ses collègues, et une discussion commença, les uns voulant qu'on obéît à l'ordre des dieux, d'autres soutenant que les dieux,

(1) Xénophon, *Helléniques*, VI, 4, 7.

(2) Plutarque, *Pelopidas*, 21, 22, et *Histoires amoureuses*, 3.

(3) Cf. l'article de Hoefer dans le *Lexikon* de Roscher, où toutes les sources sont indiquées et analysées.

bons par essence, ne pouvaient demander, pour prix de leur faveur, un sacrifice humain. Pendant cette controverse, une jeune cavale, échappée d'un haras voisin, traversa les rangs de l'armée et s'arrêta devant les chefs; elle avait de beaux crins rouges et luisants. Le divin Théocrite, comme autrefois Calchas, lorsqu'une biche vint se substituer en Aulide à Iphigénie, s'écria que cette cavale était bien la victime désignée. Elle fut, en effet, amenée sur la tombe des filles de Skédase, couronnée de fleurs et immolée. L'armée apprit à la fois la vision de Pélopidas et le sacrifice, présage de la victoire, dont il s'était acquitté au nom de tous.

Il faut commencer par éliminer, de la légende de Skédase et de ses filles, tout ce qui a pour objet de la situer dans le temps, à une période peu éloignée — qui n'est d'ailleurs précisée par aucun auteur — de l'histoire de Sparte (1). Évidemment, Skédase est un très ancien héros de Leuctres; les démarches qu'on lui prête auprès des rois et des magistrats de Lacédémone sont des inventions de *ciceroni*, auxquelles il n'y a pas lieu de s'arrêter. On ne prendra pas davantage au sérieux, malgré Plutarque, l'apparition de l'ombre de Skédase au général thébain, le conseil philosophique qui s'ensuivit et l'intervention quasi miraculeuse de la pouliche. Tous ces enjolivements mis de côté, il reste ceci. En 371, avant la bataille de Leuctres, les chefs thébains sacrifièrent une pouliche rousse sur la tombe prétendue des filles de Skédase. Mais quelqu'un a dû les avertir de l'existence de ce vieux rite et leur fournir la victime appropriée : c'est donc qu'il y avait là, comme à Aulis lors de l'embarquement d'Agésilas (2), un clergé local (3) qui, dans des circonstances exceptionnelles, procédait au sacrifice de l'animal sacré. On le sacrifiait, dit-on, aux Skédasides, comme pour apaiser leur ressentiment. Cela n'a pas de sens, puisque, au contraire, il s'agissait, pour les Thébains,

(1) Cette tendance est encore exagérée dans le récit de Plutarque, *Histoires amoureuses*, 3.

(2) Cf. Plutarque, *Agésilas*, 5, 6.

(3) Diodore, XV, 54, dit qu'Épaminondas reçut la visite de *quelques devins du pays* qui lui dirent que les Lacédémoniens éprouveraient un grand revers près du tombeau des filles de Skédase.

de tirer parti du ressentiment des vierges contre Sparte. Mais l'idée même d'un sacrifice d'oblation est peu admissible quand il s'agit d'un rituel aussi ancien, dont la haute antiquité est d'autant plus certaine que les Grecs de l'époque classique sacrifiaient très rarement des chevaux. De même que la biche sacrifiée en Aulide à Artémis est, à l'origine, Artémis elle-même, la pouliche sacrifiée à Leuctres n'est autre qu'une Skédaside. La tombe des Skédasides est celle des pouliches sacrées. A ces Skédasides, prétendues victimes de la brutalité de deux Spartiates, correspondent exactement, dans une légende beaucoup plus connue, les Leucippides, filles de Leukippos, le cheval blanc, qui sont enlevées par les deux héros spartiates, Castor et Pollux (1). L'anthropomorphisme n'est ici qu'une couche superficielle et récente: le vieux fonds zoomorphique perce partout.

Les auteurs donnent différemment les noms des filles de Skédase (2), mais il est remarquable que l'une d'elles s'appelle Hippô. C'est le même nom que celui de la vierge d'Érythrée, morte également pour venger son honneur. L'analogie ne se borne pas à la légende et au nom : il s'étend au monument, tombe d'une cavale sacrée, ou plutôt de toute une suite de cavales sacrées qui ont été immolées et ensevelies en ces lieux. Noms et rites sont restés; seules les légendes se sont humanisées et dramatisées pour s'accommoder à des temps nouveaux.

Et Skédase, dira-t-on, était-il lui-même un cheval, comme Leukippos, comme Tyndare, comme la Déméter Melainis de Phigalie, dont l'image archaïque était celle d'une femme à tête de cavale, parce que Déméter, suivant la légende locale, s'était transformée en cavale pour échapper à la poursuite de Poseidon (3)? Son nom même suggère d'abord une autre hypothèse. *Skedasos* est à *skedannumi*, je disperse, comme *petasos*, le couvre-chef, est à *petannumi*, je couvre; il signifie donc « celui qui disperse ». On a voulu, par cette raison, voir en Skédase un

(1) Cf. Eitrem, *Die göttlichen Zwillinge*, p. 87.
(2) Voir l'art. de Hoefer dans Roscher, et Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 271.
(3) Cf. Farnell, *Cults of the Greek states*, t. III, p. 50.

dieu local auquel on attribuait le pouvoir de *disperser* les ennemis, un dieu guerrier. C'est là une théorie toute gratuite; car la victoire de Leuctres, le seul exemple qu'on puisse invoquer, serait due non pas à l'intervention de Skédase, mais au ressentiment de ses filles contre les Spartiates. Skédase, « celui qui disperse », est un Vent (1); il appartient à la même famille divine que Borée et Zéphyre. Or, Zéphyre et Borée sont l'un et l'autre pères de coursiers rapides, croyance qui se rencontre depuis Homère jusqu'à la fin de l'antiquité et que Virgile, en parlant des cavales que féconde le vent, *vento gravidae*, a popularisée au moyen âge et même au delà (2). Il est d'ailleurs possible que l'imagination grecque se soit figuré les vents sous la forme de chevaux, comme on le constate dans la mythologie germanique, et que Skédasos, épithète d'un vent violent, ait également désigné un dieu cheval. Notons, enfin, que des chevaux, victimes peu communes, étaient sacrifiés sur le Taygète aux Vents (3); on sait que le choix de la victime révèle souvent la conception primitive du dieu.

IV

Voici, en résumé, comment se présente l'évolution du rite et du mythe. Il existait à Leuctres un culte dont l'objet essentiel était une pouliche alezane, d'une race qui passait pour descendre du vent Skédasos et qui se perpétuait dans la région (Plutarque y signale un haras, sans doute un haras dépendant du sanctuaire, comme le parc aux biches d'Artémis à Aulis). Lorsque cette pouliche mourait, ou qu'on la tuait parcequ'elle était trop vieille, il fallait la remplacer par une autre de même robe et qui, comme

(1) De même l'Athéna *Skedasia*, qui avait un culte sur le Bosphore (Dion. Byz., *Anapl. Bospori*, 16).

(2) Virgile, *Géorg.*, III, 275, avec le commentaire de Conington; cf. l'art. *Venti* dans le *Dictionnaire des Antiquités*.

(3) Festus, p. 181. A Tarente, on sacrifiait des ânes aux Vents (Hesychius, ἀνεμώτας). Cf., sur les sacrifices de chevaux, ce que cite A. Legrand dans le *Dict. des Antiq.*, art. *Sacrificium*, p. 958.

elle, fût considérée comme une Skédaside. Mais il arrivait aussi, dans des circonstances particulièrement graves et solennelles, que cet animal sacré fût immolé et sans doute mangé en partie, communiquant ainsi quelque chose de sa sainteté et de sa force aux participants du sacrifice et du festin rituel. Les cavales mortes naturellement, abattues ou immolées étaient ensevelies dans un tertre qui prit le nom de *tombe des filles de Skédase*; la tradition locale croyait savoir que l'une d'elles s'appelait Hippô, conservant ainsi le souvenir de sa nature chevaline, comme la Hippô ensevelie près d'Érythrée. A ce sanctuaire de Leuctres était attaché un oracle, qui désignait le tertre sacré sous le nom de monument ou tombeau des filles de Skédase, comme un autre oracle donnait au tertre de Batieia celui de monument ou tombeau de la bondissante Myrine. Mais de même encore qu'aux yeux des Grecs de l'époque classique, la Myrine ensevelie à Batieia dut être une héroïne, une Amazone, les vierges Skédasides durent assumer, dans la tradition locale des *ciceroni*, visage de jeunes filles. Par analogie peut-être avec les Leucippides, on en fit les victimes de Spartiates, gens qui n'étaient pas aimés en Béotie. A la veille de la révolte de Thèbes contre la suprématie brutale de Lacédémone, la modeste Pythie de Leuctres menaça Sparte d'une défaite, comme plus tard la Pythie de Delphes devait *philippiser*. Nous savons d'ailleurs, par Xénophon, qu'on recourut à d'autres fraudes pieuses pour inspirer confiance aux Thébains (1). « On leur annonça, dit-il, que tous les temples de Leuctres s'étaient ouverts d'eux-mêmes, que les prêtresses, au nom des dieux, leur présageaient la victoire. On disait même que les armes d'Héraklès ne se trouvaient plus dans son temple... ; mais tout cela, selon quelques-uns, n'était que stratagèmes de chefs. » Suivant Plutarque (2), les Spartiates n'ignoraient pas l'oracle qui les avertissait de craindre la colère de Leuctres, mais le peuple croyait qu'il s'agissait d'une autre ville de Leuctres près de Mégalopolis en Arcadie ou d'un bourg

(1) Xénophon, *Helléniques*, VI, 4, 3.
(2) Plutarque, *Pélopidas*, 21.

laconien près de la mer. Cette méconnaissance de la signification vraie d'un oracle est comme un thème de *folklore* dont l'histoire ancienne fournit de nombreux exemples ; il y a d'autant moins de raison d'y ajouter foi.

V

Que reste-t-il donc de la légende de Skédase et de ses filles ? Il n'en reste rien, pas plus que de la légende de Hippô. Il fut un temps où la connaissance des légendes et la comparaison des légendes entre elles constituaient presque toute la science mythologique ; à défaut d'un fonds de vérité historique, on aimait du moins à y chercher l'expression des sentiments et des idées morales d'une antiquité très haute. Aujourd'hui, il paraît de plus en plus clairement que les légendes sont d'ordinaire des inventions de *ciceroni* ou d'écrivains locaux, toujours empressés à expliquer par des historiettes les noms et les faits rituels qui sont les seuls éléments vraiment stables des religions. Le « buisson fleuri des légendes », comme a dit M. Anatole France, s'épanouit autour des tombes vénérées : c'est un produit de la piété populaire, un phénomène de tous les pays et de tous les temps.

LE NARCISSE DANS HOMÈRE ET DANS SOPHOCLE (1)

I

Il n'est pas question de narcisse dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*; la plus ancienne mention de cette fleur se trouve dans l'hymne homérique à Déméter. On sait que ce poème, découvert en 1780 dans un manuscrit de Moscou, aujourd'hui à Leyde, et connu seulement par ce manuscrit, nous est parvenu en mauvais état, déparé non seulement par des lacunes qui n'ont pu être remplies, mais par les nombreuses corrections d'un réviseur médiocre qu'il faut écarter pour en chercher de meilleures. L'hymne à Déméter a été cité par Pausanias; mais, par une raison qui nous échappe, il paraît avoir été à peu près oublié à l'époque byzantine. Certaines formes attiques qu'il présente, mêlées aux formes ioniennes, et d'autres indices encore, inclinent à croire qu'il est l'œuvre d'un Athénien homérisant, peut-être d'un versificateur domicilié à Éleusis même et intéressé à la prospérité du culte local. Dans son état actuel, il ne peut guère être antérieur aux environs de l'an 550; mais il a certainement été précédé d'autres compositions du même genre, relatives comme lui aux origines du culte éleusinien. On a supposé, de nos jours, que cet hymne unique, où l'on croit distinguer des sutures, serait un pastiche assez malvenu d'hymnes antérieurs, une sorte de compilation; sans aller jusque-là, il faut reconnaître que la composition laisse

(1) Mémoire lu à l'Académie des Inscriptions en 1915 (*Comptes-rendus* p. 315-316) et publié dans la *Revue archéologique*, 1918, II, p. 301-316.

fort à désirer et que la beauté incontestable de certains passages fait contraste avec une série de platitudes. Pausanias connaissait un hymne à Déméter du poète Pamphôs, qu'il croyait antérieur à Homère (1) ; dans un texte sur lequel nous aurons à revenir, il cite Pamphôs, et non l'hymne homérique, sans doute parce que ce dernier lui inspirait moins de confiance et jouissait d'une moindre autorité.

II

Il n'y a pas que des difficultés grammaticales et des lacunes dans l'hymne à Déméter ; j'y trouve, presque au début, une difficulté plus grave qu'on ne peut imputer aux copistes et sur laquelle il ne paraît pas que les commentateurs aient fait la lumière. Pour la rendre sensible, je résume, — sans le traduire, mais aussi sans rien ajouter, — le commencement du poème.

Pluton a obtenu de Zeus la permission d'enlever la fille de Déméter. A sa demande encore, avec la permission de Zeus, Gaïa consent à produire un narcisse d'une beauté exceptionnelle. Proserpine joue avec ses compagnes les Océanides, cueillant dans une prairie des fleurs, roses, crocus, violettes, jacinthes. Tout à coup elle aperçoit avec admiration le narcisse éclatant que Gaïa a fait éclore avec cent fleurs sur sa tige, exhalant un parfum qui réjouit le ciel, la terre et les mers. Elle étend les deux mains pour saisir ce charmant jouet (ἄθυρμα) ; soudain la terre s'ouvre dans la plaine nyséenne ; Pluton, monté sur son char d'or, paraît et enlève la jeune fille, malgré sa résistance et ses cris perçants.

Ce même épisode est relaté une seconde fois dans l'hymne, lorsque Perséphone, revenue sur terre, fait à sa mère le récit de ses aventures. « Nous étions, dit-elle, dans une belle prairie (ici une longue énumération des compagnes de Proserpine, désignées par leurs noms), jouant et cueillant des fleurs, mêlant le crocus au glaïeul, à la jacinthe, à la rose et au lis. Il se trouvait là une

(1) Paus., VIII, 37, 9 : Ὅμηρος καὶ ἔτι πρότερον Πάμφως ἐποίησαν. Cf. *ibid.*, IX, 27, 2.

plante merveilleuse à voir, un narcisse que Gaïa avait fait pousser comme un crocus. Transportée de joie, je le cueillis ; mais au-dessous la terre s'entr'ouvrit, le roi insatiable en sortit et, malgré ma résistance, m'emporta sous terre dans son char d'or. »

Dans l'un et l'autre passage, le narcisse extraordinaire apparaît comme une ruse, δόλος. Vers 8 :

Νάρκισσόν θ', ὃν φῦσε δόλον καλυκώπιδι κούρῃ
Γαῖα, Διὸς βουλῇσι, χαριζομένη Πολυδέκτῃ.

Plus loin (v. 404 et suiv.), la narration de Proserpine est motivée par cette question de la mère : « Par quelle ruse Pluton t'a-t'il trompée ? »

Καὶ τίνι σ' ἐξαπάτησε δόλῳ κρατερὸς Πολυδέγμων ;

Il faudrait même admettre un troisième emploi du mot δόλος si l'on acceptait la correction de G. Hermann au vers 438. Le manuscrit porte :

Νάρκισσόν θ' ὃν ἔφυσ', ὥσπερ κρόκον, εὐρεῖα χθών.

Quoi qu'on ait dit (1), ὥσπερ κρόκον est non seulement plat, mais bizarre. Hermann proposait d'écrire, très élégamment, αἰπὺν δόλον. Cela vaut évidemment mieux que le texte reçu ; mais on s'explique difficilement l'origine de l'erreur, qui, paléographiquement, ne peut guère se justifier.

Nous avons encore un autre témoignage sur la ruse du dieu infernal : c'est celui du vieux poète Pamphôs, cité par Pausanias (IX, 31, 9) : « Il dit que la fille de Déméter fut enlevée pendant qu'elle jouait et cueillait des fleurs et qu'elle fut trompée (ἀπατηθεῖσαν) non par des violettes, mais par des narcisses. » Cette phrase de Pausanias fait évidemment allusion à des poèmes plus récents, d'époque alexandrine et gréco-romaine, qui racontaient à leur façon l'enlèvement de Koré ; dans ces poèmes il n'est plus question de narcisses, ou il n'en est question qu'incidemment ;

(1) Allen, *Journ. Hell. Stud.*, 1897, p. 61.

ce sont les violettes qui sont au premier plan, objet spécial de la cueillette de Koré (1).

III

La question qui se pose maintenant est celle-ci : où était la ruse ? Assurément, Pluton usa de ruse, un peu plus tard, lorsqu'il fit absorber par Koré un pépin de grenade, la rattachant ainsi, par un lien magique, au monde infernal ; le poète nous dit qu'il fit cela subrepticement, λάθρῃ (2). Mais en quoi le narcisse à cent fleurs, produit par la Terre à la demande de Pluton, s'offrant aux yeux ravis de Proserpine qui cueillait d'autres fleurs dans le même champ, constituait-il une ruse, δόλος ? Le poète a négligé de nous l'expliquer et je ne le comprends pas. Toutefois, le témoignage de Pamphôs prouve à l'évidence que c'est bien là un trait, un caractère essentiel de la légende primitive ; s'il ne s'accorde pas avec le contexte, c'est le contexte qu'il faut soupçonner d'être incomplet. Je ne songe pas à une altération du texte de notre unique manuscrit, mais à une incohérence du texte original, dû au fait que le poète suivait une tradition déjà contaminée et devenue inintelligible, ou qu'il la contaminait lui-même en juxtaposant des éléments contradictoires empruntés à de plus anciennes compositions.

Remarquons d'abord que le premier récit de l'apparition du narcisse n'est pas tout à fait d'accord avec le second. Dans le premier, Proserpine étend les deux mains vers le charmant *jouet*, mais ne le touche pas encore :

(15) ... ὠρέξατο χερσὶν ἅμ' ἄμφω
καλὸν ἄθυρμα λαβεῖν...

Dans le second, elle est au moment même de cueillir la fleur :

(429) αὐτὰρ ἐγὼ δρεπόμην περὶ χάρματι...

(1) Fœrster, *Raub-und Rückkehr*, p. 31.

(2) Vers 373 : Ῥοιῆς κόκκον ἔδωκε φαγεῖν μελιηδέα λάθρῃ. Version un peu différente au vers 413 : ἄκουσαν δὲ βίῃ με προσηνάγκασσε πάσασθαι.

La différence est insignifiante ; mais ce qui est plus important, c'est la fin du vers que je viens de citer :

.....γαῖα δ' ἔνερθεν
χώρησεν, τῆς δ' ἔκθορ' ἄναξ κρατερὸς Πολυδέγμων.

Les mots ἔνερθεν χώρησεν paraissent bien signifier que la terre s'ouvre *sous le narcisse* ; cette plante aux cent fleurs aurait poussé à l'instant même où Pluton devait sortir du royaume infernal et comme pour en dissimuler l'issue. Mais il est absurde de supposer qu'un narcisse, eût-il cent fleurs, pût boucher l'ouverture par laquelle passera un char attelé de deux chevaux et conduit par Pluton ; concluons donc tout d'abord que la tradition primitive ignorait l'intervention du char.

Cette intervention, comme celle de Pluton elle-même, est encore suspecte par un autre motif. Il est évident que le dieu n'a pas besoin d'une ruse pour enlever une jeune fille accroupie parmi les fleurs et entourée de compagnes aussi faibles qu'elle. En revanche, si la plante bouche l'ouverture du monde infernal et que Proserpine, en arrachant la plante ou en la tirant vers elle, tombe dans le trou, il y a bien là une ruse, un piège ; mais alors Hadès est de trop, non moins que son char à deux chevaux. Comme la logique exige qu'on sacrifie l'un des deux éléments de cette fable, la ruse ou le ravisseur, nous devons plutôt renoncer à celui-ci, d'autant plus que la ruse est un élément très ancien, conservé par la poésie quand même il cesse d'être intelligible par suite de l'apparition du char de Pluton.

Signalons, en passant, la singularité du mot ἄθυρμα, jouet, appliqué à une fleur. Or, il y avait une autre légende relative à Zagreus, fils de Proserpine séduite par Zeus, où l'on trouve à la fois une ruse et des jouets, ἀθύρματα παιδείας. L'enfant Zagreus est amusé par les Titans, qui lui apportent toute une pacotille de jouets ; pendant qu'il se divertit à les manier, les Titans le tuent. Cette légende fait partie du cycle orphique ; on l'a souvent considérée comme assez récente. Vu son caractère sauvage, je la crois, au contraire, très ancienne ; seule la discipline de l'arcane est cause qu'elle ne nous est connue que par des textes très tar-

difs. Je me persuade que l'auteur de l'hymne homérique la connaissait et j'explique ainsi qu'il ait qualifié d'ἄθυρμα la fleur qui servit d'instrument à la ruse de Pluton. C'est l'effet d'un parallèle à demi-conscient entre le sort de Proserpine, épisode capital du mythe d'Eleusis, et celui de Zagreus, épisode non moins important du mythe orphique.

IV

Il faut ici que j'écarte une solution de la difficulté soulevée plus haut, qui n'a d'ailleurs, que je sache, été proposée par personne, puisque la difficulté même semble être restée inaperçue, mais qui pourrait venir à l'esprit d'un contradicteur.

Les anciens ont dit et répété que le nom du narcisse dérivait du mot νάρκη, signifiant « engourdissement » ou « stupeur », dont le sens subsiste dans le dérivé français de νάρκη, *narcotique*. On pourrait donc prétendre que Proserpine a été comme engourdie par l'odeur à la fois exquise et forte du narcisse que le poète signale avec insistance, puisqu'il dit qu'elle remplit la terre, la mer et le ciel ; la ruse aurait consisté à endormir la jeune déesse pour la ravir.

Cette explication n'est pas admissible pour plusieurs raisons. La première et qui dispenserait de tout autre, c'est que, suivant le poète, Proserpine résiste à Hadès et remplit l'air de ses cris : Ἁρπάξας δ' ἀέκουσαν (v. 19) — ἦγ' ὀλοφυρομένην — ἰάχησε δ' ἄρ' ὄρθια φωνῇ (v. 20) — πόλλ' ἀεκαζομένην — ἐβόησα δ' ἄρ' ὄρθια φωνῇ. Une personne engourdie ne se débat point et ne crie point : inutile d'insister D'autre part, les cris de Proserpine sont essentiels à l'histoire, car Hécate les entend dans son antre et c'est elle qui finit par avertir Déméter (v. 57).

V

La question de l'étymologie doit nous arrêter un peu plus. Malgré les apparences et l'opinion des anciens, *narkissos* ne peut se rattacher à *narkè*, avec le sens de fleur ou plante narcotique.

On se tromperait gravement en alléguant, à titre de parallèle, *melissa* et *meli*. Car le radical de *meli*, gén. *melitos*, est *melit* : *melissa* est pour *melit-ja*. *Narkissos* n'est pas plus un mot grec que les autres mots et noms propres en *-issos*, fréquents sur les deux rives de la mer Egée, qu'on a quelque raison de considérer comme appartenant à la langue carienne (1). *Issos* n'est probablement pas un simple suffixe, puisqu'il existe une ville asiatique de ce nom, mais une épithète dont nous ne pouvons pas connaître le sens. Quant à *narké*, c'est un mot d'origine inconnue ; mais les dérivés certains qu'il a donnés sont bien grecs. Il est question dans Pausanias (V, 16, 7) d'un certain Narkissos, fils de Dionysos et de Physkoa, qui éleva à Elis un temple sous le vocable d'Athéna *Narkaia* ; l'épithète de *Narkaios* « engourdissante », convient bien à un fils de Dionysos, c'est-à-dire à Dionysos lui-même (2). Mais il est inadmissible que le mot de *narké*, passé dans la langue grecque, se soit adjoint un suffixe ou un mot non hellénique pour désigner une plante et une fleur. En rattachant *narkissos* à *narké*, les Grecs ont cédé à la tentation de l'étymologie populaire. Du reste, les naturalistes anciens, non plus que les modernes, n'attribuent pas au narcisse de vertus narcotiques ; on se contente de dire, peut-être sous l'influence de la fausse étymologie, que certains extraits pharmaceutiques du narcisse calment les nerfs, que d'autres donnent des migraines et des nausées (3). Concluons donc que si Proserpine fut victime du narcisse, comme elle le fut de la grenade, les qualités médicinales de ces végétaux n'ont rien à voir dans ses deux mésaventures, qui sont du ressort non de la botanique, mais de la magie.

(1) *Ilissos*, *Kephis(s)os*, *Arabissos*, *Kikissos*, *Koropissos*, *Kudissos*, *Pednélissos*, etc. Cf. Pauli, *Eine vorgriech. Inschrift aus Lemnos*, 1886, et mon article *Lydian origin of the Etruscans*, dans *Bab. and Or. Record*, 1892, p. 85.

(2) Schwenk (*Mythol.*, p. 384) explique que Narkissos (*la torpeur*) pouvait bien être le fils de Dionysos et de Physkoa (*l'obésité*).

(3) Pline, *Hist. nat.*, XXI, 128 (*vomitorium, nervis inimicum, caput gravantem*). Cf. l'article *Narcisse* dans la *Grande Encyclopédie* : « Bulbe visqueux doué de propriétés vomitives... Les fleurs présentent une odeur agréable qui a suffi, dans certains cas, pour calmer des convulsions nerveuses ». C'est le contraire du *nervis inimicum* de Pline.

VI

En ce qui concerne la légende du rapt de Proserpine, voici la conclusion positive qui me paraît ressortir de ce qui précède. Une forme antérieure devait en exclure ce qui était devenu presque l'essentiel pour un Claudien, *inferni raptoris equos*. Gaïa, pour complaire à Pluton, après avoir produit le narcisse séducteur, s'entr'ouvrit subitement sous les pieds de la jeune déesse, qui descendit ainsi aux Enfers. Une autre tradition éleusinienne a conservé le souvenir d'un épisode analogue où le dieu infernal et son équipage n'interviennent point. On racontait que le porcher Eubouleus, lors de l'enlèvement de Proserpine, avait été englouti avec son troupeau dans l'abîme subitement ouvert (1). « En l'honneur d'Eubouleus, dit le scoliaste de Lucien, on jette des porcs (vivants), à la fête des Thesmophories, dans les gouffres de Déméter et de Koré ». Remarquez ces derniers mots : ils semblent bien indiquer une forme de la légende où Déméter descendait aux Enfers pour chercher Koré, ce qui explique que l'hymne homérique lui mette aux mains deux torches allumées, αἰθομένας δᾷδας μετὰ χερσὶν ἔχουσα (v. 61). A Potniae en Béotie, où il y avait un bois consacré à Déméter et à Koré, Pausanias nous apprend que l'on jetait à certaines époques, dans des cavités appelées *megara*, des cochons de lait, et l'on prétendait que ces animaux reparaissaient l'année suivante à Dodone (2). Sur quoi Pausanias observe : « Croie cela qui voudra ». Son scepticisme sur l'opinion populaire est légitime ; mais le rite n'en est pas moins attesté et remarquable par son caractère primitif. Comme personne ne voudrait, à l'exemple des anciens, l'expliquer par l'anecdote d'Eubouleus, il est évident que cette anecdote a été

(1) Clem. Alex., *Protrept.*, II, 20, 2 ; Schol. Lucian., éd. Rabe, p. 276. Ce dernier texte porte : ῥιπτεῖσθαι τοὺς χοίρους εἰς τὰ χάσματα τῆς Δήμητρος καὶ τῆς Κόρης. Jessen (art. *Eubuleus* dans Pauly-Wissowa) traduit : *die Schlucht die Pluton und Kora als Eingang zur Unterwelt gedient*, tout en reproduisant les mots du texte grec, qui parlent de Déméter et de Koré.

(2) Paus., IX, 8, 1.

imaginée pour expliquer le rite. Ce rite de sauvages est ce que les textes nous révèlent de plus archaïque sur l'emplacement où la religion d'Éleusis devait fleurir. Ce n'est plus, ou ce n'est pas encore, une jeune déesse entraînée aux Enfers par le prince infernal et recherchée par sa mère en deuil : ce sont de petits cochons jetés dans un trou béant, qui passe sans doute pour une entrée du monde souterrain. Conclure de là que Pluton et Eubouleus — ce sont des doublets, Eubouleus n'étant qu'un euphémisme et désignant Pluton dans le langage populaire — de même que Déméter et Koré, autres doublets non moins évidents, appartenaient originairement à l'espèce porcine, serait dépasser ma pensée en la précisant outre mesure ; mais il ne me semble pas niable qu'antérieurement à l'anthropomorphisme grec, à l'époque des cultes zoomorphiques, le sacrifice de porcs sacrés, précipités dans un trou à destination de l'autre monde, ait marqué l'origine de la légende et des rites qui devaient prendre un si magnifique développement (1).

(1) Il ne manquait pas, dans le monde antique, de cavités naturelles, abîmes ou lacs, qui, comme le lac Arverne, passaient pour des entrées des Enfers, *ostia Inferi*. Nous ne savons pas si l'on avait l'habitude, ailleurs qu'en Attique et en Béotie, d'y jeter des porcs, mais ce rite a pu se propager au loin avec le culte de Déméter et de sa fille. Si un pareil rite existait chez les Gérasséniens ou Gadaréniens, sur les bords du lac de Tibériade, lesquels devaient être hellènes ou hellénisés puisqu'on élevait chez eux des troupeaux de porcs, on y verrait volontiers l'origine d'un épisode de l'histoire évangélique qui a beaucoup exercé les commentateurs. Peut-être les Gérasséniens croyaient-ils se débarrasser ainsi, par une noyade périodique, des esprits impurs qui infestaient leur contrée et qui, introduits dans les porcs par quelque exorcisme, retournaient avec eux à travers les eaux du lac dans les Enfers, leur légitime domicile. Le démoniaque dont parlent les récits évangéliques (Mt. VIII, 28 ; Marc, V, 1 ; Luc, VIII, 26) erre parmi les tombes en traînant une chaîne brisée, comme il convient à un revenant ; les démons qui le possèdent demandent eux-mêmes à être envoyés dans les corps des pourceaux. Malgré les obscurités de ces textes, peu intelligibles dans leur état actuel, il me semble depuis longtemps qu'ils ont pour point de départ un rite païen analogue à celui des Thesmophories ; mais ce n'est peut-être là qu'une illusion de « mythologue ».

VII

Proserpine ayant été trompée deux fois, comme on l'a vu, au moyen d'un narcisse d'abord, puis d'une grenade, il était naturel, aux yeux des anciens, qu'elle eût ces plantes en horreur. Pour la grenade, le fait est avéré (1) ; elle est absolument exclue du culte de Déméter et de Koré, ainsi que de la nourriture des initiés. La question est plus difficile pour le narcisse. Plutarque, dans ses *Questions conviviales* (2), admire l'intelligence des anciens qui ont donné aux végétaux des noms en rapport avec leurs propriétés. Il cite l'exemple du narcisse, ainsi nommé parce qu'il émousse les nerfs et cause des lourdeurs narcotiques (βαρύτητας ναρκώδεις) ; c'est pourquoi, ajoute-t-il, Sophocle l'a nommé « ancienne couronne des grandes divinités », c'est-à-dire des divinités chthoniennes (χθονίων) (3). Cornutus (4), qui écrivait avant Plutarque, vise certainement le même passage de Sophocle quand il parle du caractère funéraire du narcisse et dit qu'on le considère comme formant la couronne des Erinyes. Même affirmation dans le commentaire d'Eustathe sur l'*Iliade* (p. 87) : « La narcisse est la couronne des Erinyes » (5). A quoi l'on peut ajouter qu'Eschyle attribue précisément au chant des Erinyes une action narcotique, ὕμνος ἐξ Ἐρινύων, δέσμιος φρενῶν (*Eumen.*, 331). L'expression de Plutarque μεγάλων θεῶν, précisée par le mot χθονίων, peut parfaitement s'appliquer aux Erinyes ou Euménides, qu'Œdipe invoque sous le nom de πότνιαι δεινῶπες (6). Mais si l'on consulte une

(1) Paus., VIII, 37, 7 ; Porphyre, *De Abstin.*, IV, 16 ; Clem. Alex., *Protrep.*, II, 19 ; Schol. Lucian., éd. Rabe, p. 280, etc.

(2) Plut., *Quaest. conv.*, III, 1, p. 647.

(3) Sont considérés comme χθόνιοι θεοί Déméter, Perséphone, Pluton, Hermès, Dionysos, les Érinyes (cf. Stoll, *s. v. Chthonios*, dans Roscher, *Lex.*)

(4) Cornutus, c. 35 : Οἰκείως δὲ τοῖς κατοιχομένοις καὶ ὁ νάρκισσος ἔχειν ἔδοξε καὶ τῶν Ἐριννύων ἔφασαν αὐτὸν στεφάνωμα εἶναι.

(5) Νάρκισσος Ἐριννύσι στεφάνωμα· ναρκισσός τε γὰρ ἐκ τοῦ ναρκᾶν.

(6) Déméter et Koré sont mentionnées (mais non pas nommées) comme πότνιαι dans *Oedipe à Colone*, v. 1052 ; il est question de Déméter féconde. εὐχλόου Δήμητρος, *ibid.*, 1600, mais non ailleurs, du moins dans les pièces de Sophocle que nous possédons.

édition de Sophocle pour le vers auquel font allusion Cornutus, Plutarque et Eustathe (*Oed. Col.*, 684), on constate que le texte fait du narcisse la couronne de Déméter et de Kora, μεγάλαιν θεαῖν (et non μεγάλων θεῶν) ἀρχαῖον στεφάνωμα. Le duel n'est pas une correction ; c'est le texte du manuscrit de la Laurentienne. Ce n'est pourtant pas un motif de l'accepter sans examen. Les manuscrits de Sophocle que lisaient Cornutus et Plutarque étaient beaucoup plus anciens que le nôtre, ce qui ne veut pas dire — les découvertes de textes littéraires sur les papyrus l'ont établi — qu'ils fussent meilleurs. Mais il n'y a aucune autre mention d'une couronne de narcisse portée par Déméter et Koré ; il n'y en a, que je sache, aucun exemple dans les monuments. La scène de l'*Œdipe à Colone* se passant près du sanctuaire des Euménides, ce fait a pu motiver l'erreur de Plutarque ou du copiste dont il avait le travail sous les yeux ; mais il peut également justifier la lecture μεγάλων θεῶν, à laquelle un réviseur atticisant aura substitué la forme du duel, dans l'idée, peut-être fausse, à coup sûr discutable, qu'il s'agissait de Déméter et de Koré.

Une phrase d'Hésychius : δαμάτριον, ἄνθος ὅμοιον ναρκίσσῳ, ne peut être alléguée comme une confirmation du texte reçu de Sophocle. Qu'une fleur qui n'est pas le narcisse, mais semblable au narcisse — ce qui est le cas de diverses espèces de lis — ait été qualifiée de *démétérienne*, cela ne prouve nullement que Déméter et Koré se soient couronnées de narcisse, alors que nous savons que leurs parures végétales ordinaires étaient les épis et les pavots.

VIII

Ce qui précède était écrit quand j'ai lu les scolies anciennes dans l'édition d'*Œdipe à Colone* donnée par Meinecke en 1863 Elles confirment tout à fait mon sentiment. L'une d'elles est très brève (v. 683) : Μεγάλαιν θεαῖν· ταῖς Ἐρινύσιν. L'autre (v. 681) est plus développée et mérite d'être traduite :

« Voici ce que disent les commentateurs (οἱ ὑπομνηματισάμενοι). Ils nient que le narcisse soit la couronne de Déméter et de Koré ;

car elles se couronnent d'épis. Peut-être faut-il écrire μεγαλᾶν θεᾶν [génitif pluriel dorien] (1), signifiant les Erinyes; car la localité où se trouvait Œdipe leur était consacrée. Que le narcisse soit la couronne des Erinyes, c'est ce qui paraît par les vers d'Euphorion :

Terribles, elles poursuivaient leur chemin,
Les Euménides, petites filles du blanc Phorkys,
Leurs cheveux couronnés de narcisses...

peut-être parce que le narcisse pousse le plus souvent près des tombes; ou parce que ces divinités sont les causes de frissons et de torpeurs (ναρκᾶν), de sorte que le nom de cette plante est en accord avec elles. Peut-être Sophocle a-t-il dit que le narcisse était l'ancienne couronne des deux grandes déesses, usant d'une syllepse, au lieu de dire « ancienne couronne de la déesse », c'est-à dire de Koré. Pourquoi? Parce que, avant que Pluton ne l'enlevât, elle prenait plaisir au narcisse; on dit, en effet, qu'elle fut enlevée au moment où elle cueillait un narcisse. Ainsi le mot *ancienne*, ajouté par l'auteur, signifierait qu'antérieurement à son enlèvement une couronne de narcisse lui était agréable. On dit encore que les deux déesses ne se paraient pas de fleurs, et que même les femmes célébrant les Thesmophories renonçaient à porter des couronnes de fleurs. Istros dit que la couronne de Déméter se compose de myrte et de smilax, au sujet desquels il y a contestation (2); l'hiérophante, les hiérophantides, le dadouque et les autres prêtresses portent une couronne de myrte; par ce motif, on l'attribue aussi à Déméter. »

Schneidewin, dans son commentaire sur *Œdipe à Colone* (1854), pense que Sophocle fait allusion à la légende éleusinienne de l'enlèvement de Proserpine où le narcisse joue le rôle que nous savons; si le poète qualifie d'*ancienne* la couronne de narcisse que portent les déesses, c'est pour signifier qu'après le rapt de Koré elles ont cessé de se couronner de fleurs pour ne plus porter

(1) Cf. vers 695 : ἐν τᾷ μεγάλᾳ Δωρίδι.
(2) Cf. *Fragm. hist. graec.*, t. I, p. 421, pour le sens supposé de ces mots.

que des couronnes d'épis. Schneidewin accepte ainsi, sans d'ailleurs citer sa source, une des opinions consignées dans les scolies, mais certainement la moins raissonnable. Ἀρχαῖον στεφάνωμα ne peut pas signifier « la couronne d'antan », mais « la couronne depuis longtemps adoptée », « la couronne usuelle et traditionnelle. » Par les motifs que nous avons indiqués et que confirme le fragment d'Euphorion, il ne pouvait s'agir, dans la pensée de Sophocle, que des Euménides, et alors il faut écrire μεγάλων θεῶν ou μεγαλᾶν θεᾶν, sans songer aux divinités d'Eleusis. L'erreur, perpétuée dans nos éditions par l'influence du manuscrit de la Laurentienne, doit être fort ancienne, puisque des commentateurs qui pouvaient encore lire Euphorion ont cru devoir la signaler et la combattre. Tournier, dans son édition de Sophocle, n'a même pas soupçonné la difficulté et ne consacre pas un mot de note à ce passage. Le plus copieux éditeur de Sophocle, Jebb (1885), dit que le scoliaste a eu tort de proposer la lecture τᾶν μεγαλᾶν θεᾶν et n'est pas davantage d'accord avec Nauck, qui écrit μεγάλοιν θεοῖν. Il renvoie au passage de Plutarque où on lit μεγάλων θεῶν, mais ne dit rien de celui de Cornutus, qui est antérieur. Ses longues notes sur les mots νάρκισσος et ἀρχαῖον στεφάνωμα prêtent à de fortes objections. « Le narcisse, dit-il, est la fleur de la mort imminente, étant associé, par son parfum narcotique, au mot νάρκη. » Il faudrait prouver, par des témoignages de naturalistes ou de chimistes, que le parfum du narcisse est narcotique ; or, comme je l'ai montré, tout ce qu'on a pu dire, c'est qu'il calme les nerfs, ce qui est peu de chose ; personne ne l'a jamais rapproché du pavot. Jebb continue en disant que le narcisse est la *dernière* fleur qu'ait voulu cueillir Proserpine quand Pluton la saisit, et il souligne le mot *dernière*, comme pour conclure de là (d'autres l'ont fait avant lui) que le narcisse conduit tout droit à la mort. Cette pensée devait être tout à fait étrangère à l'auteur de l'hymne homérique, sans quoi il eût montré Proserpine se couronnant des cent fleurs du narcisse, en respirant avec volupté le parfum fatal. Ici intervient la citation d'Euphorion sur les couronnes de narcisse des Euménides ; mais Jebb ne paraît pas s'apercevoir que ce texte, remontant à 220 av. J.-C., est l'équivalent d'un

témoignage antérieur de douze siècles au *Laurentianus* sur la lecture qu'il convient d'adopter pour le vers de Sophocle. Ses observations sur l'ἀρχαῖον στεφάνωμα débutent ainsi : « Le narcisse ne figure pas *spécialement* (en italiques) comme un attribut des déesses, à la façon des épis et du pavot de Déméter, de la grenade de Koré, du myrte de Iacchos ». Il y a là une erreur ; la grenade est l'attribut de Héra ; elle n'est jamais associée à Koré qui a ce fruit en profonde aversion, pour des raisons qu'on n'a pas encore démêlées. Les archéologues prétendaient autrefois que la grenade symbolisait la fécondité : si Proserpine, ayant mangé aux Enfers un pépin de grenade, avait été privée, du moins pour une partie de l'année, du droit de vivre à la lumière du jour, c'était, disait-on, que son mariage avec Pluton avait été consommé ; l'absorption du pépin ne serait qu'un euphémisme. A cette opinion singulière, Bœtticher en opposa une autre : la grenade symbolisait le sang et la mort ; Proserpine, en mangeant un pépin, devient esclave de la mort. Mais alors pourquoi la Héra d'Argos, protectrice des mariages, tient-elle une grenade comme attribut ? Enfin, un savant qui était homme d'esprit, Andrew Lang, eut l'heureuse idée de rappeler différents mythes de sauvages où le fait de prendre chez les morts une nourriture quelconque est une manière de s'enchaîner à eux, comme on contracte une alliance avec les vivants en s'asseyant à leur table ; le pépin absorbé par Proserpine aurait pu aussi bien être celui d'une pomme. Reste à savoir pourquoi la grenade est l'attribut de la Héra d'Argos ; je l'explique timidement en supposant que cette grande déesse prit, à Argos, la succession d'une déesse-grenade, comme Déméter, à Eleusis, prit la succession d'une déesse-épi. Mais revenons au commentaire de Jebb. « Comme étant la fleur que Kora cueillait au moment de son enlèvement, le narcisse fut associé dès l'abord (ἀρχαῖον) au culte des déesses [affirmation gratuite, qui n'est fondée sur aucun texte] et fut *une* (souligné) des fleurs qui convenaient le mieux à ces guirlandes lesquelles, sur les peintures murales, remplacent parfois la couronne d'épis plus habituelle à Déméter. » Cette phrase du célèbre éditeur de Sophocle ne serait discutable que s'il existait

un seul exemple de Déméter portant une couronne où entre le narcisse ; comme il n'y a rien de tel, on peut s'abstenir d'y insister. Je continue : « Hésychius dit qu'en Crète le narcisse s'appelait δαμάτριον ». Le texte d'Hésychius porte seulement : δαμάτριον · ἄνθος ὅμοιον ναρκίσσῳ. Pas un mot de la Crète : Jebb aura cité de mémoire. J'ai déjà dit que ce texte ne permet nullement d'inférer que Déméter, en quelque pays que ce soit, ait porté une couronne de narcisse. Et puisque les éditeurs *variorum* aiment à multiplier les citations, même hors de propos, Jebb continue en disant qu'à Rhodes Kora était couronnée d'asphodèle et qu'à Hermione les fidèles de Déméter se paraient d'une espèce d'hyacinthe, toutes choses qui n'ont rien à voir avec le sujet. Enfin, il observe que l'interprétation de Schneidewin : « couronne primitive, plus tard remplacée par d'autres » est contraire au mythe lui-même, qui fait du narcisse une joie *nouvelle* (en italiques) pour les yeux de Koré. Jebb a raison de repousser la bizarre explication empruntée par Schneidewin au scoliaste ; mais il a tort de ne pas citer ce scoliaste au lieu de Schnedewin et plus tort encore de lui opposer un argument qui ne vaut rien. En effet, à l'appui de son dire, il renvoie à *Hom. Hymn.* 5, 15 (lire 4, 15). Mais voici le vers 15, déjà cité, de l'hymne homérique :

> Ἡ δ' ἄρα θαμβήσασ' ὠρέξατο χερσὶν ἄμ' ἄμφω
> καλὸν ἄθυρμα λαβεῖν.....

Où Jebb a-t-il vu que le narcisse soit *a new joy to Cora's eyes?* L'admiration qu'elle éprouve (θαμβήσασα) s'adresse au narcisse merveilleux à cent têtes, ἑκατὸν καρά (v. 12) ; elle s'explique d'autant mieux que le narcisse ne porte ordinairement qu'une fleur. Interpréter cela en disant que le narcisse est nouveau pour Kora, qu'elle n'a pu, par suite, se couronner de narcisse la veille ou l'avant-veille, c'est vraiment abuser du droit d'avoir tort. Jebb était un excellent helléniste ; mais le narcisse ne lui a pas porté bonheur.

IX

Je formule en terminant, à l'usage surtout de ceux qui ne liront pas de près ce petit mémoire, les thèses que j'y ai indiquées ou développées :

1° L'hymne homérique laisse entrevoir un état plus ancien de la légende où, sans l'intervention de Pluton conduisant son char, Koré tombait dans une fissure du sol dissimulée par un narcisse gigantesque ;

2° Dans un état ancien de la légende, Déméter allumait deux torches pour chercher sa fille, non sur terre, mais sous terre ;

3° Les grandes déesses couronnées de narcisse, dont parle Sophocle, sont les Euménides, non pas Déméter et Koré ;

4° *Narkissos* n'est pas un mot grec, et la relation établie par les anciens et les modernes entre ce mot et νάρκη n'est qu'une illusion de l'étymologie populaire.

UNE ALLUSION A ZAGREUS DANS UN PROBLÈME D'ARISTOTE (1)

I

Athénée, dans son *Banquet des Sophistes* (XIV, 20, p. 656 A), nous a conservé le fragment suivant du livre de Philochore sur les sacrifices, περὶ θυσιῶν (2). Je traduis :

« Les Athéniens, lorsqu'ils sacrifient aux Heures, ne font pas rôtir, mais bouillir les viandes. Ils demandent à ces déesses d'écarter les chaleurs excessives et la sécheresse, de faire mûrir les fruits de la terre par une chaleur modérée et des pluies opportunes. On estime, en effet, que le rôtissage est un procédé moins avantageux, tandis que l'ébullition (ἕψησις), non seulement enlève la crudité (des viandes), mais est capable d'en amollir les parties dures et de cuire le reste à point. Ce procédé rend la nourriture plus douce et plus saine ; c'est pourquoi l'on dit qu'il ne faut ni rôtir ni bouillir à nouveau ce qui a été bouilli, car cela passe pour dissoudre ce qu'il y a de meilleur, comme dit Aristote, les viandes rôties étant plus crues et plus sèches que les viandes bouillies. »

Suivant Carl Müller, l'éditeur des *Fragmenta historicorum*, la citation de Philochore s'arrête après la première assertion de la supériorité de l'ébullition sur le rôtissage; le reste, y compris l'appel à l'autorité d'Aristote, serait une addition d'Athénée. Au

(1) Mémoire lu à *l'Académie des Inscriptions* le 24 août 1917 et publié *Revue archéologique*, 1919, I, p. 162-172.

(2) *Fragm. hist. graec.*, I, p. 413, n. 171.

contraire, Kaibel, dans son édition d'Athénée (t. III, p. 451), ne ferme les guillemets qu'après la dernière phrase traduite plus haut. La question n'est pas sans importance à cause du degré de confiance que doit inspirer la citation d'Aristote ; Philochore, écrivant vers 280 av. J.-C., est, à cet égard, un garant plus sûr qu'Athénée, dont l'ouvrage est d'environ 230 après notre ère. Je serais disposé à donner raison à Kaibel, parce que les phrases attribuées à Athénée par Carl Müller conviennent certainement à un traité sur les sacrifices dont nous savons que Philochore était l'auteur.

Carl Müller et Kaibel, ce dernier avec un point d'interrogation, renvoient aux *Meteorologica* d'Aristote (380 *b*, 21). Mais Müller remarque qu'en ce cas Athénée se trompe ; Aristote dit, en effet, dans le passage visé, que le bouilli est plus sec que le rôti, c'est-à-dire exactement le contraire (1). Kaibel, publiant Athénée en 1890, aurait pu savoir que, dès 1857, Bussemaker, éditeur de l'Aristote-Didot, avait noté que la référence aux *Meteorologica* est une erreur ; la citation se rapporte à l'un des *Problèmes*, inédits jusqu'alors, conservés sous le nom d'Aristote dans des manuscrits de Madrid et de Paris, que Bussemaker publia au tome IV de son Aristote (p. XIX et p. 331). Bussemaker estimait que le témoignage de Philochore (car il plaçait les guillemets comme l'a fait Kaibel) établissait l'ancienneté du texte publié par lui ; il est d'ailleurs digne de remarque que toute cette collection de nouveaux *Problèmes* ne présente aucun anachronisme qui empêche de les attribuer tous au IVe siècle, sinon au chef même de l'école péripatéticienne. Si Barthélemy Saint-Hilaire, dans sa traduction des *Problèmes*, a laissé de côté les *Problèmes inédits*, dont il parle avec quelque dédain dans son *Introduction* (p. LXXII), cela tenait peut-être à sa fatigue bien justifiée plutôt qu'à la méfiance qu'ils lui inspiraient.

Je traduis, comme on fait en classe, le texte du Problème 43 de la section III (Bussemaker, t. IV, p. 331, 15) :

Διὰ τί οὐ νόμος, pourquoi n'est-ce pas l'usage (l'expression grecque est

(1) Ξηρότερα τὰ ἑφθὰ τῶν ὀπτῶν (Aristote, édit. Didot. t. III, p. 612, 50).

plus forte), τὸ ἑφθὸν ὀπτᾶν, de rôtir le bouilli, νόμος δὲ, mais est-ce l'usage, ὀπτὸν ἕψειν, de bouillir le rôti? Πότερον δὲ διὰ τὰ λεγόμενα est-ce à cause des choses dites, ἐν τῇ τελετῇ, dans la célébration des mystères? Ἢ ὅτι ὕστερον ἔμαθον, ou est-ce parce que (les hommes) apprirent plus tard, ἑφθὰ ἢ ὀπτά (à préparer les mets) bouillis que les mets rôtis? Τὸ γὰρ ἀρχαῖον, car dans les temps anciens, ὤπτων πάντα, ils rôtissaient tout. Γοῦν, assurément, τὸ ἑφθὸν καὶ ὀπτᾶν, l'acte de rôtir le bouilli, ἐγίνετο ἐπανιέναι, serait revenir en arrière; διὸ ἀπεδοκίμασαν, c'est pourquoi ils ont rejeté cela, οὐκ ἐκώλυσαν δὲ, mais ils n'ont pas interdit, τὸ ὀπτὸν ἑφέψειν, de bouillir à nouveau ce qui est rôti. Ἢ ὅτι ἑψηθέντα βελτίω, où est-ce que les mets bouillis sont meilleurs? Τὰ γὰρ ἑφθά, car les mets bouillis, ξηρότερα τῶν ὀπτῶν, sont plus secs que les mets rôtis, ἐὰν δὲ ὀπτὰ ὄντα, et si (on les fait bouillir) étant rôtis, καὶ ἔτι μᾶλλον, ils sont encore plus secs ».

Les mots ξηρότερα γὰρ τὰ ἑφθὰ τῶν ὀπτῶν se retrouvent textuellement dans le passage cité des *Meteorologica*. Mais, comme l'a fait observer Bussemaker, il est de toute évidence que le passage de Philochore (ou d'Athénée) vise le texte des *Problèmes* inédits et non celui des *Meteorologica*, puisqu'il est question dans la citation d'Athénée, comme dans le *Problème*, de l'interdiction de rôtir le bouilli, alors qu'il n'y a rien de tel dans les *Meteorologica*.

Un autre *Problème* aristotélicien, concernant la préparation des légumes, compare les avantages du rôtissage et de l'ébullition (section XX, n° 5; Bussemaker, t. IV, p. 215, 42; Barthélemy Saint-Hilaire, t. II, p. 87):

« Pourquoi faut-il faire bouillir certaines plantes et en faire rôtir (griller) certaines autres? Est-ce parce que les unes, qui sont plus humides, n'ont pas besoin de l'être autant, tandis que d'autres, plus sèches, n'ont pas besoin de l'être davantage? Car les plantes bouillies sont toutes plus humides et plus tendres; si l'on expose au feu les plantes moins humides, elles deviennent sèches. »

Donc, en grillant un légume, on lui enlève de l'humidité; s'il a trop peu d'humidité naturelle, il devient sec; il convient, par suite, de le bouillir. En revanche, s'il a trop d'humidité, il faut le griller, pour en retirer une partie de son excès d'eau. Si Aristote dit que les plantes bouillies (ἑψόμενα) sont ὑγρότερα et

μαλακώτερα, cela peut signifier aussi qu'elles sont *trop* humides et *trop* molles et qu'il faut les rendre moins humides et plus consistantes par la cuisson sur le gril.

Dans le Problème inédit, Aristote affirme que la cuisson au feu (sur la broche ou le gril) est plus ancienne que la cuisson à l'eau : cela est parfaitement exact (1) et confirmé par l'épopée homérique, qui connaît seulement les viandes rôties (2).

Le grand intérêt du texte, que j'ai traduit mot à mot, tient à la mention qu'il fait des paroles prononcées dans les mystères, ἐν τῇ τελετῇ. Ce passage n'a jamais, que je sache, été commenté, et les auteurs des plus récents travaux sur les mystères de la Grèce n'en ont pas fait état. Il semble donc opportun de s'y arrêter.

II

Aristote se demande si l'interdiction de bouillir une viande avant de la rôtir ne s'explique pas par ce qui est dit dans les mystères. Il emploie les mot τὰ λεγόμενα, qui sont pour ainsi dire rituels et s'opposent ou s'associent aux δρώμενα et aux δεικνύμενα, aux actes et aux spectacles sacrés.

Une première question se pose : de quelle initiation, τελετή, entend parler Aristote ? Comme ce philosophe était macédonien et que la Macédoine est la région où fleurirent les cultes de Dionysos et des Cabires de Samothrace, on pourrait d'abord penser qu'il s'agit de ces mystères de la Grèce du Nord. Mais cela est très invraisemblable, parce qu'Aristote écrit à Athènes et pour un public athénien ; quand même — et cela est probable — les *Problèmes* n'auraient pas été rédigés par lui, mais seulement dans son école, il faut croire que ceux qui les ont discutés n'avaient pas d'autre horizon que celui d'Athènes. Or, à Athènes, ἡ τελετή

(1) Cf. Varron, *Ling. lat.*, V, 109 : *Hanc (carnem) primo assam, secundo elixam... natura docet.*

(2) Voir, par exemple, Th. Day Seymour, *Life in the Homeric age*, Londres, Macmillan, 1907, p. 224.

ne peut signifier qu'une chose : la τελετή par excellence, l'initiation d'Éleusis (1).

Voici donc — et c'est un premier résultat — un texte nouveau sur la partie cachée du rituel d'Éleusis, tel qu'il existait au IVe siécle avant notre ère et sans doute plus tôt.

Mais en quoi des paroles explicatives (λεγόμενα), prononcées à Éleusis par le hiérophante, pouvaient-elles détourner les hommes de bouillir une viande avant de la rôtir ? Notez qu'il ne s'agit pas là d'une défense formelle, mais plutôt d'un scrupule inspiré par une idée religieuse, quelque chose comme le scrupule des hommes de nos jours touchant les dates néfastes du calendrier, les vendredis et les 13 du mois.

L'explication nous sera fournie par des textes de très basse époque, que, par cette raison, on pourrait révoquer en doute, mais que l'allusion d'Aristote vient confirmer d'une manière aussi saisissante qu'inattendue.

L'histoire du grand dieu des Orphiques, Zagreus ou Dionysos Zagreus, nous est connue seulement par quelques passages des apologistes chrétiens, de Firmicus Maternus, de Nonnus et des lexicographes ; ces textes ont été réunis dans l'*Aglaophamus* de Lobeck (I, p. 547 et suiv.) (2). En résumé, Zagreus est le fils de Zeus et de sa propre fille Perséphone. En butte à la haine de Héra, il est circonvenu par les Titans, que la déesse envoie pour l'amuser d'abord, le tuer ensuite. Zagreus, mis à mort, est dépecé et dévoré par ses ennemis ; mais il n'est pas mangé tout cru. « Les Titans, dit Clément d'Alexandrie (3), après l'avoir déchiré, placèrent un chaudron sur un trépied, y déposèrent les membres de Dionysos et les firent d'abord bouillir (καθήψουν πρότερον) ; puis, les ayant percés avec des broches (ὀβελίσκοις περιπείραντες), ils les tinrent au-dessus du feu (ὑπείρεχον Ἡφαίστοιο, citation de l'*Iliade*, II, 426 ou d'un poème orphique qui avait emprunté des vers de

(1) Sur le sens du mot τελετή, voir Foucart, *Mystères*, p. 357.

(2) Voir maintenant l'article *Zagreus* de Ch. Dubois dans le *Dict. des ant.* ; c'est un excellent exposé.

(3) Clem. Alex., *Cohortatio*, p. 6 Sylb. (Migne, I, p. 79).

l'*Iliade*). » Firmicus Maternus écrit, en rapportant la même légende : *Crudeli morte cæsum aut in olla decoquunt aut septem verubus membra lacerata subfigunt*. L'emploi de *aut... aut* est évidemment une erreur, que le texte antérieur de Clément permet de corriger ; elle semble prouver que Firmicus traduit un texte grec et rend inexactement les particules μὲν et δέ de l'original.

Les Titans commencent donc par faire bouillir les membres de Zagreus, puis ils les font rôtir sur des broches. Cette légende était orphique et avait été mise en vers fort anciennement ; si les auteurs classiques n'en ont pas parlé, ou n'y ont fait que des allusions obscures, c'est qu'elle faisait partie d'un enseignement mystérieux, protégé par la discipline de l'arcane. Or, il ne semble pas douteux qu'Aristote ait voulu dire ceci : « Si l'on s'abstient de bouillir de la viande avant de la rôtir, c'est peut-être parce que, dans les mystères, on raconte que les Titans, ces criminels ancêtres du genre humain, ont fait bouillir, avant de les rôtir et de les manger, les membres de Dionysos Zagreus. » Les gens superstitieux diraient de même aujourd'hui : « On ne se met pas 13 à table, parce que Jésus et les 12 apôtres étaient 13 à la dernière Cène ; on ne part pas en voyage le vendredi, parce que c'est le jour de la mort de Notre-Seigneur. » Ce n'est pas que l'Eglise défende ces choses ; au contraire, elle blâme ces vains scrupules ; ils n'en sont pas moins un écho des enseignements de l'Eglise, des λεγόμενα du culte chrétien.

D'origine dionysiaque et probablement crétoise, le mythe de Zagreus fut adopté par l'orphisme et paraît avoir pénétré, quoi qu'on en ait dit, dans les mystères d'Éleusis. Cette dernière opinion, qui fut soutenue jadis, après beaucoup d'autres, par François Lenormant et par Maas, a été combattue en 1914 par M. Foucart (1) ; elle a été défendue contre les critiques de ce savant par M. Guignebert (2).

Il n'y a pas lieu de rouvrir cette discussion qui porte, à vrai

(1) Lenormant, art *Eleusinia*, p. 549, 578 ; Maas, *Orpheus*, p. 73 sq. ; Foucart, *Mystères d'Éleusis*, p. 252.

(2) *Revue hist.*, sept.-oct. 1915, p. 146 (intéressant compte-rendu du livre de M. P. Foucart).

dire, sur des nuances, puisque M. Foucart reconnaît, avec les anciens, les grandes ressemblances entre l'orphisme et la doctrine d'Éleusis et essaie de les expliquer par l'hypothèse d'une origine commune égyptienne. Ce que M. Foucart n'admet pas, c'est que l'influence orphique ait introduit dans la religion éleusinienne le mythe de Dionysos Zagreus ; il objecte que Zagreus ne s'est rencontré ni sur les monuments, ni dans les inscriptions d'Éleusis. A quoi l'on peut répondre que l'argument du silence est à deux tranchants. Pourquoi Platon, si imbu d'orphisme, pourquoi Pausanias et Plutarque, si curieux et si informés, n'ont-ils jamais nommé Zagreus? Evidemment, c'est par scrupule. Si l'histoire de Zagreus avait seulement fait partie des légendes colportées par les charlatans ambulants de l'orphisme, on ne s'expliquerait pas du tout une telle réserve. Elle s'explique au contraire, et sans peine, dès qu'on admet que la fable de Zagreus, de sa mort violente et de sa résurrection, était devenue partie intégrante du rituel éleusinien, qu'elle y était peut-être exhibée dans une pantomime dont nous ne savons rien, qu'elle y était à coup sûr enseignée par les paroles du hiérophante, les discours rituels dits λεγόμενα.

III

La petite découverte que je viens d'annoncer jette, semble-il, un jour nouveau sur un fragment très obscur d'un thrène de Pindare qui nous a été conservé dans le *Ménon* (1) : « Ceux de qui Perséphone agrée la satisfaction de l'ancienne rancœur (ποινὰν παλαιοῦ πένθεος), elle les renvoie au bout de neuf ans à la lumière du soleil ; ce sont ces âmes qui animent les rois augustes et les héros, etc. » Qu'est-ce que le παλαιὸν πένθος? Les traducteurs entendent généralement par ces mots une ancienne faute du défunt, mais cela n'est pas admissible. Rohde (*Psyche*, p. 500) fait observer que le péché ne peut être qualifié de πένθος que si Proserpine

(1) Pindare, éd. Sandys, p. 390.

en a été elle-même la victime, mais il hésite à s'exprimer plus nettement. Tannery, en 1899, fut plus hardi et, à mon avis, plus heureux. Il reconnut qu'il s'agissait du péché originel de l'humanité, tel que l'admettait la doctrine orphique, c'est-à-dire du meurtre de Zagreus, fils de Proserpine, par les Titans, ancêtres des hommes (1). « C'est dit-il, la clef du fragment 4 des *Thrènes* de Pindare : ceux par lesquels Perséphone (c'est-à-dire la mère de Zagreus) agrée la satisfaction de son deuil passé. » Tannery remarquait que ce mythe, révélé par un des derniers commentateurs de Platon, Olympiodore, était certainement très ancien, puisqu'il y est fait allusion dans une des tablettes de Pétilie, où l'initié se dit « fils de la Terre et du Ciel étoilé », c'est-à-dire Titan; mais il ne se demanda pas pourquoi nous ne sommes renseignés à cet égard que par un témoignage très tardif. S'il s'était agi d'une croyance purement orphique, on ne s'expliquerait pas le scrupule des auteurs païens à en faire mention; au contraire, il se comprend si ce mythe, orphique ou non d'origine, a fait partie de cet enseignement secret des mystères d'Éleusis qu'il me paraît absolument impossible de nier. Tout en acceptant aussitôt (1900) l'opinion de Tannery (2), je ne pouvais me dissimuler qu'une allusion au mythe de Zagreus dans Pindare devait sembler quelque peu isolée et, par suite, contestable; aujourd'hui que nous possédons un témoignage d'Aristote à ce sujet, il me semble que toute hésitation doit disparaître : c'est bien dans l'initiation éleusinienne qu'était enseigné le mythe du dieu victime des ancêtres des hommes, dont la mort, cause de la rancœur de Proserpine, devait être expiée par les descendants des déicides.

Nous avons allégué, Tannery et moi, d'autres allusions à cette croyance païenne d'un péché originel qui pèse sur les hommes et dont l'initiation seule peut les libérer; je crois avoir été le premier à interpréter ainsi les mots de Virgile dans la 4e églogue, *si qua manent sceleris vestigia nostri*, que tous les commentateurs ont expliqué et expliquent encore comme une allusion aux guerres

(1) *Revue de Philologie*, t. XXIII, p. 126 sq.
(2) *Cultes, mythes et religions*, t. II, p. 76.

civiles. Bien que mon interprétation n'ait pas été admise et m'ait même valu quelques reproches assez vifs, je la maintiens, confiant dans le jugement des critiques futurs. Mais personne, ce me semble, n'a encore fait valoir dans le même sens le texte que voici et qui, bien que relatif à la religion d'Éleusis, n'a pas été étudié par M. Foucart (1).

Servius, commentant le vers de l'*Énéide* (IV, 58) :

Junoni ante omnes, cui vincla jugalia curae

s'exprime ainsi (je traduis) : « Certains prétendent que les dieux mentionnés ici par Virgile sont contraires au mariage : Cérès, parce qu'elle déteste l'hymen à cause du rapt de sa fille, ou parce que, mariée elle-même à Jupiter, elle a été répudiée par lui quand il préféra Junon. En effet, quand on célèbre le culte (*sacrum*) de Cérès à Éleusis, le temple de Junon est fermé ; de même, quand on célèbre le culte de Junon à Éleusis, on ferme le temple de Cérès et il n'est pas permis au prêtre de Junon de goûter quoi que ce soit de ce qui a été offert à Cérès (*nec sacerdoti Junonis licet gustare unde Cereri sit libatum*). »

Le bon Sainte-Croix, auteur qu'on pille ou qu'on ignore, remarquait, en 1784, que Pausanias nomme quelques temples d'Éleusis consacrés à différentes divinités, mais ne dit rien de celui de Junon : « C'est vraisemblablement, écrivait cet ingénieux historien, pour éviter de rendre raison de l'usage mystérieux qui obligeait de le fermer lorsque arrivait le temps des cérémonies de l'initiation. »

Le motif de cet usage mystérieux paraît maintenant assez clair. Si les Titans avaient tué et dévoré Zagreus, c'était à l'instigation de Héra ; bien plus, alors que Zagreus se défendait contre les Titans, en se métamorphosant de différentes manières, Héra était venue à leur secours et les avait aidés à achever leur forfait. Nous ne savons cela que par Nonnus (2), poète de très basse épo-

(1) Sainte-Croix (*Recherches sur les mystères*, I. p. 142), ne l'a pas omis, mais n'en a pas donné d'explication.

(2) Nonnus, *Dionysiaques*, V et VI.

que, mais bien informé et qui, écrivant dans un milieu déjà chrétien, n'était pas tenu d'être discret sur cette histoire, qu'il a d'ailleurs racontée, suivant son habitude, avec une stérile prolixité.

Des raisons alléguées par Servius, il n'y a rien à retenir. Le fait que la fille de Déméter a été la victime d'un rapt, ou celui que Déméter elle-même a été délaissée par Zeus pour Héra, n'explique pas l'usage constaté à Éleusis, l'hostilité des grandes Déesses et de Héra. Il s'agit non de Déméter, mais de Perséphone, privée par la haine de Héra du fils qu'elle avait eu du maître des dieux. C'est la vieille rancœur, le παλαιὸν πένθος, dont les effets pesaient sur l'humanité, née de la cendre des Titans, mais ne devaient pas épargner l'instigatrice du meurtre sacré.

Du sang de Zagreus massacré était née la grenade, fruit cher à Héra et que Polyclète, dans la statue du temple d'Argos, lui avait donnée comme attribut (1). On disait aussi que Perséphone, pour avoir mangé une grenade, était devenue la captive du monde souterrain. C'est par là qu'on explique d'ordinaire l'interdiction de la grenade dans le rituel des mystères d'Eleusis (2). Mais pourquoi Pausanias aurait-il eu scrupule d'alléguer une raison aussi simple, tirée d'une légende qui était connue de tout le monde ? Décrivant la Héra de Polyclète et ses attributs, il ajoute : « En ce qui concerne la grenade, je ne veux rien dire, car il s'agit d'une cause mystérieuse (ἀπορρητότερος γὰρ ἔστιν ὁ λόγος). » Cela suffit à prouver, ce me semble, que la grenade mangée aux Enfers par Perséphone n'a rien à voir ni avec l'attribut de Héra, ni avec l'interdiction de la grenade à Éleusis, mais avec l'histoire de Zagreus, dont il était interdit de parler. Et, en effet, si nous savons que la grenade est née du sang du dieu immolé, c'est seulement par un auteur chrétien, Clément d'Alexandrie (3).

(1) Pausanias, II, 17, 4.

(2) Boetticher, *Baumkultus*, p. 472, 477.

(3) Cette réserve singulière, qui empêche les auteurs païens de parler des dieux morts et ressuscités, explique peut-être, mieux que l'hypothèse de passages supprimés par les copistes, le silence des écrivains de l'époque impériale, comme Pausanias, Plutarque et bien d'autres, au sujet de la croyance

On voit que l'interprétation du problème aristotélicien n'est pas sans conséquence et qu'il en résulte — pour la première fois, je crois — la preuve formelle que le meurtre de Zagreus tenait une grande place dans les mystères d'Eleusis, comme celui du Cabire dans les mystères encore moins connus de Samothrace.

essentielle du christianisme. On ne fera jamais la place trop grande, dans l'antiquité païenne, à la discipline de l'arcane, dont le christianisme victorieux a vite fait de s'affranchir. C'est ce que savait déjà Voltaire (*Dict. philos.*, art. *Baptême*, p. 224, éd. de Kehl) : « On était initié chez les chrétiens dès qu'on avait été plongé ; avant ce temps on n'était que catéchumène. Il fallait pour être initié avoir des répondans, des cautions, qu'on appelait d'un nom qui répond à *parrains*, afin que l'Eglise s'assurât de la fidélité des nouveaux chrétiens, et que les mystères ne fussent point divulgués. C'est pourquoi, dans les premiers siècles, les gentils furent généralement aussi mal instruits des mystères des chrétiens que ceux-ci l'étaient des mystères d'Isis et de Cérès Eleusine. »

QUELQUES ENSEIGNEMENTS DES MYSTÈRES D'ÉLEUSIS (1)

I

Pausanias, décrivant la statue chryséléphantine de Héra, œuvre de Polyclète à Argos, dit qu'elle tient une grenade d'une main et de l'autre un sceptre surmonté d'un coucou (2). La présence de cet oiseau s'explique par une légende : on racontait que Zeus, étant amoureux de Héra encore vierge, se transforma en coucou et que Héra permit à cet oiseau de folâtrer avec elle. Quant à la grenade, Pausanias ne veut pas répéter ce qu'il a entendu, car, dit-il, cela touche de trop près à ce qu'il faut taire (3). Notons que ce récit concernant la grenade lui a été fait par quelque *cicerone* du temple ; on ne l'a pas caché à Pausanias sous prétexte que cela touchait aux mystères : c'est lui seul qui doit s'abstenir de répéter la légende qu'on lui a rapportée, parce qu'elle concerne des choses à ne pas écrire.

De quels mystères s'agit-il ? Je ne vois qu'une réponse possible : ceux d'Éleusis. Pausanias a été initié ; il a juré le secret sur ce qu'il a pu apprendre par l'initiation et les spectacles d'Eleusis ; il se croit à bon droit tenu d'être discret, même lorsqu'il s'agit

(1) Mémoire lu à l'Académie des Inscriptions le 19 avril 1916 (*Comptes-rendus*, 1916, p. 218), et publié dans la *Revue archéologique*, (1919, II, p. 173-204).

(2) Pausanias, II, 17, 4.

(3) Τὰ μὲν οὖν ἐς τὴν ῥοιάν, ἀπορρητότερος γαρ ἐστιν ὁ λόγος, ἀφείσθω μοι.

d'une légende plus ou moins semblable à celles qu'il a sues par l'initiation.

Ce qui fait de cette explication une certitude, c'est que la grenade était un des aliments interdits à Eleusis. Elle passait pour être en horreur à Déméter et à sa fille ; les candidats à l'initiation devaient rigoureusement s'en abstenir ; elle était donc l'objet d'une légende pieuse et secrète, d'un *hieros logos*.

Il en était de même de la fève. Parlant du culte de Déméter Kidaria à Phénée en Arcadie, Pausanias éprouve un scrupule analogue à celui que nous avons noté. La fève est considérée là comme un aliment impur ; il y a de cela une explication sacrée (1). Mais Pausanias passe outre sans répéter ce *logos* ; c'est qu'il devait être identique ou du moins analogue à celui qu'il avait appris à Eleusis.

Ailleurs (2), Pausanias ne se permet pas de donner la raison sacrée pour laquelle les fèves sont interdites aux initiés comme aux Orphiques : « Celui, dit-il, qui a *vu* les mystères d'Eleusis ou qui a *lu* les livres appelés orphiques sait ce que je veux dire. » M. Foucart a conclu de ce passage, où il a mis en relief l'opposition entre *vu* et *lu*, que la raison mystique de l'horreur des grandes déesses d'Eleusis pour la fève n'était pas communiquée aux mystes pendant la période d'instruction préparatoire, comme il l'avait admis précédemment, mais qu'elle ressortait d'un spectacle que la vue des cérémonies saintes et peut-être du drame mystique mettait sous les yeux. Il convient d'ailleurs lui-même que cet indice est assez léger ; tout ce qu'on peut, je crois, en conclure, c'est que la légende de Déméter, représentée à Eleusis, venait appuyer, par quelque épisode, l'interdiction rituelle.

Avant d'aller plus loin, je crois devoir signaler dans Hérodote, dont l'œuvre était très familière à Pausanias, l'effet de ce qu'on pourrait appeler le *scrupule indirect* dont le Périégète vient de me fournir des exemples.

Hérodote mentionne Osiris sans embarras quand il ne s'agit

(1) Ἔστιν ἱερὸς ἐπ' αὐτῷ λόγος (Paus., VIII, 15, 3).
(2) Paus., I, 37, 4 ; cf. Foucart, *Mystères d'Éleusis*, p. 431, 466.

pas de la mort du dieu. Ainsi : « Les Egyptiens ne rendent tous le même culte qu'à Isis et à Osiris, lequel est, suivant eux, le même que Dionysos » (1). Et encore : « Horus était fils d'Osiris, que nous appelons Dionysos » (2). Mais quand il s'agit d'Osiris mort, Hérodote est pris de scrupules : « J'ai dit comment on célébrait à Busiris la fête d'Isis. On y voit une multitude prodigieuse de personnes de l'un et l'autre sexe qui se frappent et se lamentent après le sacrifice; mais il ne m'est pas permis de dire en l'honneur de qui ils se frappent » (3). Et plus loin : « On montre à Saïs le sépulcre de celui que je ne me crois pas permis de nommer en cette occasion. »

Pourquoi ce scrupule de nommer *en cette occasion* le dieu qu'il n'a pas fait difficulté de nommer deux fois dans le même livre ? C'est, je crois, qu'Osiris étant identifié à Dionysos, Hérodote ne veut pas parler de ce dieu mort, car ce serait parler du Dionysos des Antesthéries, qui se célébraient à Limnae, et aussi du Dionysos d'Eleusis, duquel nous savons encore si peu de chose. A Limnae, dans l'intervalle d'une fête à l'autre, Dionysos était considéré comme mort (4). Diodore, après avoir relaté la lacération de Dionysos par les Titans, ajoute (5) : « Déméter rassembla ses membres et lui rendit la vie... Tout cela est conforme à ce qu'en disent les poèmes orphiques et aux cérémonies des mystères dont il n'est pas permis de parler aux non initiés. » Bien que Diodore ne désigne pas ces mystères, on pourrait croire, avec M. Foucart, que la reconstitution du corps divin était pratiquée à Limnae. Mais M. Foucart lui-même s'est corrigé dans son ouvrage plus récent sur les mystères d'Eleusis. Un texte court, mais formel, d'Estienne de Byzance nous apprend que dans les petits mystères, célébrés à Agra, on représentait la légende de Dionysos (6). Il s'agissait évidemment, sinon à titre exclusif, de

(1) Hérodote, II, 42.
(2) *Ibid.*, II, 144.
(3) *Ibid.*, II, 61.
(4) Foucart, *Culte de Dionysos*, p. 141.
(5) Diodore, III, 61.
(6) Ἐπιτελεῖται μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον. (Foucart, *Mystères d'Éleusis*, p. 299, 445.)

la passion de Dionysos, Διονύσου πάθη, de son corps lacéré par les Titans et restitué dans sa beauté première par Déméter. Les petits mystères d'Agra étaient soumis, comme les grands mystères, à la discipline du silence. Il en était de même sans doute à Limnae, mais là il n'y avait pas d'initiation, pas de profanes admis ; les rites étaient célébrés par la femme de l'archonte-roi et ses quatorze assistantes ; tout spectateur était écarté (1). Concluons donc que si Hérodote n'a pas voulu nommer Osiris mort, c'est qu'il a craint surtout de révéler ainsi quelque trait de la mort de Dionysos telle qu'elle était représentée et racontée aux petits mystères, préparation aux grands mystères d'Eleusis.

Ce qui précède ne peut que confirmer notre sentiment sur l'existence, à Éleusis, d'une légende sacrée et mystérieuse relative à la grenade. Dans son dernier ouvrage, M. Foucart invoque volontiers, pour écarter des explications tirées de textes païens ou de monuments figurés, un argument dont le bon sens suffit à montrer la justesse : par cela même qu'une légende divine, fût-elle très rare, a été figurée sur une œuvre d'art, relief ou vase, ou mentionnée par un auteur païen, il faut renoncer à la considérer comme secrète, comme donnant la clef de quelque mystère, car les anciens n'ont jamais admis qu'un enseignement des mystères fût divulgué par la littérature ou par l'art. Cet argument n'est d'ailleurs pas nouveau ; Sainte-Croix, qui écrivait en 1785, s'en est servi, entre autres, pour réfuter l'opinion assez commune de son temps que l'enseignement secret d'Eleusis concernait le panthéisme, ou l'allégorisme, ou l'evhémérisme, ou tout autre système de philosophie religieuse. « En admettant, écrit-il (2), que ces différents genres d'explications allégoriques aient successivement fait partie de la doctrine des mystères et qu'ils aient été enseignés aux initiés, ce n'est pas encore une raison d'en conclure qu'ils aient constitué la doctrine secrète de ces institutions. Le contraire me semble certain, puisque toutes ces théories ont été exposées, sans aucun scrupule, par une multitude d'écrivains qui

(1) Foucart, *op. l.*, p. 454.
(2) Sainte-Croix, *Recherches sur les mystères*, 2e éd., t. I, p. 436.

professaient le plus grand respect pour les mystères et que ces prétendues révélations ne leur ont attiré aucun reproche. Le résultat que nous devons tirer de là, c'est que toutes ces doctrines purent bien passer des écoles de philosophes dans les mystères, mais qu'elles n'étaient point passé des mystères dans l'enseignement philosophique. »

On ne saurait mieux dire. Sainte-Croix, bien qu'il pèche parfois par imprécision, fut un savant homme et un homme de bon sens, aujourd'hui beaucoup trop oublié. M. Foucart, dans son livre sur les *Mystères d'Eleusis*, ne le cite pas une seule fois, ne l'ayant sans doute pas lu, alors que j'ai montré jadis (1) combien ils sont d'accord sur des points importants et même sur le plus important de tous, qui est l'origine égyptienne des mystères. Après la mort de Sainte-Croix, qui était son ami, Silvestre de Sacy publia, en 1817, une seconde édition revue et amplement commentée de son ouvrage qu'il y a quelque injustice et aussi quelques inconvénients à ignorer

Le principe reconnu par Sainte-Croix et très justement appliqué à diverses reprises par M. Foucart — ce qui est mystérieux ne peut avoir été ni mis par écrit ni figuré — a été pourtant méconnu par ce dernier savant lui-même lorsqu'il a traité de l'interdiction de la grenade. Pour la motiver, « il suffit, dit M. Foucart (2), de rappeler la légende éleusinienne. C'était le fruit que Proserpine avait goûté aux enfers et qui l'obligeait à retourner chaque année dans le sombre séjour ».

La légende de Proserpine mangeant une grenade aux Enfers et liée désormais, par cette nourriture prise chez les morts, au pays des morts, se trouve déjà dans l'hymne homérique et a été racontée sans scrupules par nombre d'auteurs subséquents. Cela suffit à prouver que la raison de l'interdiction de ce fruit, telle qu'on la donnait aux initiés à Eleusis, devait être toute différente. M. Foucart ne se serait sans doute pas écarté, en cette circonstance, du principe qu'il a nettement énoncé, si son atten-

(1) *Rev. archéol.*, 1915, II, p. 378-380.
(2) Foucart, *Mystères d'Éleusis*, p. 286.

tion avait été appelée sur le texte de Pausanias relatif à la grenade que tient la Héra d'Argos et sur les motifs très probables, pour ne pas dire certains, du scrupule qui l'empêche de répéter ce qu'il a entendu conter à ce sujet.

Boetticher, en 1856, a étudié en détail le folklore antique de la grenade (1) et a émis, sur celle que tient la Héra d'Argos, une opinion que je ne puis approuver. Elle se fonde sur un texte où Tertullien, dans son traité de la *Couronne du soldat* (2), résume, d'après un certain Claudius Saturninus, auteur d'un ouvrage intitulé *Des couronnes*, ce qui concerne l'usage païen de porter une couronne sur la tête. « Suivant Phérécyde, Saturne a été le premier qui ait été couronné. Diodore rapporte que Jupiter fut couronné après sa victoire sur les Géants; le même auteur donne un bandeau à Priape, à Ariane un diadème d'or et de gemmes de l'Inde, ouvrage de Vulcain et cadeau de Bacchus, plus tard constellation. Callimaque environne Junon de pampres. Voilà pourquoi sa statue à Argos, entourée de feuilles de vigne et foulant aux pieds une peau de lion, montre cette marâtre étalant avec orgueil les dépouilles de ses deux beaux-fils. » La pensée de Tertullien, ou du compilateur qu'il suit, c'est que la Junon d'Argos exhibe la vigne et la peau de lion pour marquer qu'elle a triomphé de deux bâtards de son mari Jupiter, à savoir Bacchus et Hercule, morts l'un et l'autre, tandis qu'elle est immortelle. Boetticher part de là pour interpréter la grenade : ce fruit, dans la main de Héra, marquerait la victoire de l'épouse légitime sur Proserpine, qui, par l'effet magique de la grenade qu'elle a mangée aux Enfers, serait privée, du moins pendant une partie de l'année, de la lumière du jour. A quoi il y a deux objections à faire. On peut assurément concevoir une divinité antique parée des dépouilles ou des attributs d'ennemis vaincus ; même en acceptant la bizarre explication de Tertullien, on aurait alors une Junon étalant avec orgueil le pampre de Bacchus, la peau de lion d'Hercule et le *myrte* de Proserpine ; mais il est

(1) Boetticher, *Baumkultus der Hellenen*, p. 471 et suiv.
(2) Tertullien, *De coronâ*, 7.

vraiment absurde de supposer que Héra marque son triomphe sur Proserpine en exhibant le fruit au moyen duquel elle l'a trompée. En second lieu, l'explication de Boetticher oblige de croire que la légende sacrée, dont Pausanias ne veut pas révéler le secret, est celle même qu'on lit dans nombre d'auteurs, ce qui, comme je l'ai fait observer plus haut, est tout à fait inadmissible. Pourquoi Pausanias aurait-il hésité à dire que la Héra d'Argos tient une grenade parce qu'elle est l'ennemie de Proserpine et que ce fruit, comme le raconte Homère, a été funeste à la fille de Déméter? S'il n'a pas dit cela, c'est qu'il s'agissait de tout autre chose. — Là où Boetticher a raison et où sa vaste érudition est très instructive, c'est quand il insiste sur l'antagonisme, manifeste à Eleusis et ailleurs, entre Héra et Déméter, l'une épouse légitime, l'autre maîtresse — comme sa fille Proserpine — de Jupiter. Peut-être disait-on en effet aux mystes que la grenade, fruit favori de Héra, était odieuse à Déméter et à Proserpine, ses ennemies; mais cela n'expliquait point pourquoi la grenade était l'attribut de Héra et c'est précisément cette explication qui importe, puisque Pausanias a jugé qu'elle empiétait sur le domaine des choses mystérieuses enseignées à Éleusis. L'histoire du coucou, toute puérile qu'elle est, paraît du moins logique: Jupiter s'est insinué auprès de Héra, dont la fière virginité repoussait ses avances, sous l'aspect de cet oiseau familier; c'est pourquoi il couronne le sceptre de la déesse, emblème de la puissance que lui a conférée le divin coucou. *A priori*, on peut admettre que l'explication donnée à Argos de la grenade n'était pas moins puérile, mais qu'elle avait aussi les apparences de la logique. Là-dessus, évidemment, l'imagination peut se donner carrière; mais aucune hypothèse ne pourra trouver créance si elle ne comporte pas une légende valable à la fois pour Héra et pour ses rivales ou, du moins, pour l'une d'entre elles. Ainsi l'on pourrait croire, en rappelant le rite si répandu du jet de la pomme (μηλοβολεῖν), que Zeus a vaincu la résistance de Héra et l'a faite reine en lui jetant une grenade, tandis que le Zeus infernal aurait agi de même pour assujettir Proserpine à son amour. Je ne dis pas que telles soient les légendes d'Argos et d'Eleusis,

mais qu'on pourrait, sans absurdité, se les figurer ainsi. Je suis d'ailleurs enclin, par d'autres motifs, à croire que la légende connue de la grenade, mangée innocemment par Proserpine aux Enfers, n'expliquait pas assez les liens qui l'ont unie à Pluton. Témoin ce vers de Virgile, qui n'écrivait pas à la légère (1) :

Nec repetita sequi curet Proserpina matrem

confirmé par Lucain :

caelum matremque perosa

Persephone (2)...

On a beau dire — et l'on n'y a pas manqué — que Virgile exagère en montrant Proserpine peu désireuse de suivre sa mère qui la réclame, et que Lucain ne fait qu'outrer ce qu'a écrit Virgile. C'est oublier que les Romains savaient bien des choses qui nous échappent, l'antiquité, après tout, ne nous étant connue que par des fragments. Dans le drame mystique de l'enlèvement et du retour de Proserpine, qui se jouait à Éleusis, il y avait des épisodes tout à fait différents de ceux que les auteurs grecs nous ont conservés. Virgile et Lucain peuvent fort bien, l'un et l'autre, avoir commis une petite indiscrétion, fait allusion à un point particulier de la légende éleusinienne — la passion de Proserpine pour son ravisseur, son ferme dessein de ne revoir ni sa mère ni la lumière du ciel — que les Grecs, plus scrupuleux, ne divulguaient pas. Il est assez naturel que les Romains, initiés, comme c'était devenu la mode, aux mystères d'Éleusis, se soient sentis plus libres que les Grecs de faire allusion, en passant, à tel détail qu'ils pouvaient y avoir appris (3).

(1) Virgile, *Georg.*, I, 39.

(2) Lucain, VI, 699.

(3) Je donne cela tel que je l'ai écrit et lu publiquement en avril 1916. Depuis, l'heureuse découverte que j'ai faite d'une allusion claire d'Aristote au mythe de Zagreus m'a conduit à supposer (*Revue archéol.*, 1919, I, p. 171 ; *suprà*, p. 70) que la grenade, chère à Héra et odieuse à Perséphone, était telle parce que née du sang de Zagreus. Le problème semble ainsi résolu dans la voie que j'indiquais. — Déc. 1919.

II

Ce qui précède est une preuve de plus d'un fait déjà reconnu par les savants qui se sont occupés des mystères d'Éleusis : les initiés y apprenaient des fables nouvelles pour eux, ils recevaient une instruction mythologique, destinée, d'une part, à leur faire comprendre les images et les scènes qui étaient mises sous leurs yeux, d'autre part à motiver les abstinences qui leur étaient imposées. Bien entendu, ces explications ne devaient avoir aucune valeur scientifique en ce qui touche les scrupules alimentaires, qui rentrent, quoi qu'en ait dit M. Foucart, dans la vaste catégorie des tabous et se justifient (quand ils peuvent se justifier, ce qui n'est pas toujours le cas) par quelque très ancienne zôolatrie ou dendrolâtrie; mais comme les Grecs ne se doutaient pas de cela, qu'ils avaient complètement oublié les causes véritables de ces abstinences, il fallait qu'ils inventassent des historiettes pour les motiver.

M. Foucart estime (1) que les aliments prohibés ont dû toucher tous, par quelque côté, à la légende de Déméter et de Coré. Cette opinion était sans doute partagée par les mystagogues, mais je doute qu'ils se fussent satisfaits des raisons que propose notre savant maître. J'ai déjà dit pourquoi je repousse celle qu'il allègue de l'interdiction de la grenade et je ne discuterai pas celle qu'il donne de l'abstinence des fèves, puisqu'il se contente de faire dire aux mystagogues : « Ne touchez pas aux fèves ; Déméter, qui a donné aux hommes tous les légumes, tient celui-ci pour abominable ». Ce n'est là, en d'autres termes, que la constatation de la défense. Mais voici ce que je ne puis admettre : « Déméter (ce sont toujours les mystagogues de M. Foucart qui parlent) vous repousserait comme impurs si vous aviez mangé de méchants poissons. Par un motif opposé, abstenez-vous de la trigle : sa fécondité est agréable à la déesse. Respectez les œufs et les oiseaux domestiques : elle les a pris sous sa protection et

(1) Foucart, *Les Mystères d'Éleusis*, p. 287.

veille à leur multiplication ». Une interdiction alimentaire est chose essentiellement religieuse, elle ne relève ni de l'hygiène ni de l'économie domestique ; je ne conçois pas Déméter, par la voix de son hiérophante, prohibant certains poissons parce qu'ils sont mauvais et certains autres parce qu'il faut qu'ils croissent et se multiplient ; je la vois moins encore, comme une bonne fermière de nos jours, interdisant la consommation des poulets et des œufs pour ne pas dépeupler sa basse-cour. Ainsi, je ne puis me trouver d'accord avec la conclusion de M. Foucart : « L'aversion ou la protection de la déesse, dont le plus souvent les causes nous sont inconnues, mais étaient révélées aux mystes, avait servi de règle pour la liste des aliments auxquels il leur était défendu de toucher ». Les causes des interdictions, probablement toutes erronées et de fantaisie, devaient, dans leur ensemble, constituer un cycle de légendes dont les mystes avaient l'occasion de s'instruire, peut-être — quand ils étaient des lettrés et des philosophes — en souriant, et sachant d'avance que l'initiation d'Éleusis ne comportait pas que ces balivernes.

III

Après avoir décrit le temple d'Apollon dans l'île de Chemmis, Hérodote dit que le nom égyptien d'Apollon est Horus, que Déméter et Artémis s'appellent en Égypte Isis et Bubastis et que, suivant les Égyptiens, Apollon et Artémis sont fils de Dionysos (Osiris) et d'Isis. Il ajoute : « C'est de cette tradition égyptienne et non d'ailleurs (ἐκ τούτου δὲ τοῦ λόγου καὶ οὐδένος ἄλλου) qu'Eschyle fils d'Euphorion a tiré ce que je vais dire, à savoir qu'Artémis est la fille de Déméter » (1).

Pausanias dit la même chose, évidemment d'après Hérodote : « Eschyle, fils d'Euphorion, a enseigné aux Grecs qu'Artémis était fille de Déméter, non de Latone, d'après la tradition égyptienne, ὄντα Αἰγυπτίων τὸν λόγον » (2).

(1) Hérodote, II, 156.
(2) Pausanias, VIII, 37, 6.

Dans le texte cité d'Hérodote, l'intention polémique de ces trois mots καὶ οὐδένος ἄλλου (λογου) me paraît incontestable. Hérodote fait allusion, pour l'écarter, à une opinion contraire à celle qu'il exprime et qu'il devait croire connue de ses lecteurs, puisqu'il n'y insiste pas. Je pense que cette opinion devait se résumer ainsi : « Le poète Eschyle, en faisant d'Artémis la fille de Déméter, et non la fille de Latone, a fait usage d'un *logos* qui n'était pas égyptien, mais grec ». Pourquoi Hérodote écarte-t-il ainsi ce sentiment, d'une façon brève, mais impérative, s'il ne s'agit pas d'une chose importante, en l'espèce d'un reproche grave fait à Eschyle ? Il me semble que l'on peut développer ainsi sa pensée, comme l'ont déjà reconnu d'anciens critiques, à la différence d'auteurs récents de vies d'Eschyle qui n'ont tiré aucun parti de ce texte : « Eschyle a été accusé, de mon temps, d'avoir révélé une légende sacrée d'Éleusis, en disant qu'Artémis était fille de Déméter ; cela n'est pas vrai, car il a tiré cela d'une source égyptienne ».

Il se trouve précisément qu'Eschyle, né à Éleusis, a été accusé d'avoir violé le secret des mystères ; les anciens ont parlé de cela plus d'une fois, mais avec quelques différences (1). On peut croire, mais sans être affirmatif, qu'il y a déjà une allusion à cette affaire dans les *Grenouilles* d'Aristophane (405 av. J.-C.). — « Qui décidera ? » demande Xanthias à Eaque (v. 805), quand il est question d'un jugement à rendre dans les Enfers sur les titres d'Eschyle et d'Euripide. — « Le choix des juges faisait difficulté, répond Éaque, car il y avait disette de connaisseurs » ; οὔτε γὰρ Ἀθηναίοισι συνέβαιν' Αἰσχύλος, ce qui paraît signifier qu'Eschyle se méfiait du jugement des Athéniens, qu'il les récusait (οὐκ ἤρεσκεν, dit un scoliaste ; οὐκ ἀπεδέχετο, écrit un autre). Sur quoi Xanthias : « Sans doute il trouve qu'il y avait trop de voleurs parmi eux ». — « Et aussi, répond Eaque, parce qu'il les croyait incapables de prononcer sur le génie des poètes ». Finalement, on s'est mis d'accord que Dionysos serait pris pour arbitre du différend.

(1) Cf. Bergk, *Griechische Litteraturgesch.*, III, p. 282.

Il est difficile de voir, dans le fait qu'Eschyle récuse les Athéniens, une allusion à la victoire remportée sur lui par Sophocle, car les *Grenouilles* nous montrent Sophocle et Eschyle faisant assaut d'admiration et de courtoisie. On est donc tenté d'admettre que le poète se permet une allusion à ce qui se passa au théâtre lorsque Eschyle, accusé d'une indiscrétion sacrilège, dut se réfugier auprès de l'autel de Dionysos (je remarque, mais sans y insister, qu'Eschyle, dans les *Grenouilles*, recourt précisément à Dionysos ; cela n'est peut-être qu'une rencontre sans conséquence). Aristophane rappellerait cette affaire à un auditoire averti, par une allusion un peu vague, comme il le fait dans la *Paix*, à propos du procès de Phidias, par ces mots énigmatiques : Φειδίας πράξας κακῶς, auxquels nous ne comprendrions rien si d'autres textes ne venaient nous éclairer.

Aristote, lui aussi, se contente d'une allusion, mais d'une netteté parfaite, quand il écrit, dans l'*Éthique à Nicomaque* (1) : « Il peut arriver qu'un homme ignore lui-même ce qu'il fait ; ainsi un orateur s'excuse en disant qu'un mot lui a échappé ; ainsi Eschyle s'excuse d'avoir révélé des choses mystérieuses en disant qu'il ne savait pas qu'elles le fussent » (2). Un commentateur tardif, mais bien informé, Eustratios, explique ces mots d'après Héraclide de Pont, auteur d'un ouvrage sur les trois grands poètes tragiques athéniens : un passage d'une tragédie d'Eschyle, où le public vit une indiscrétion religieuse, excita un tel tumulte que le poète, menacé par la colère de la foule, fut obligé de chercher refuge auprès de l'autel de Dionysos. A la suite de cet incident, Eschyle fut cité pour impiété devant l'Aréopage. Clément d'Alexandrie, traitant, comme Aristote, et avec son texte présent à la mémoire, des fautes involontaires, s'exprime ainsi (3) : « On ne condamne pas ce qui a été fait sans volonté. Il y a deux sortes d'actes involontaires : ceux qu'on commet par ignorance et ceux auxquels on est contraint par la force. Comment condamner ceux

(1) Arist., *Ethic. Nicom.*, III, 2, p. 1111.

(2) Οἷον λέγοντές φασιν ἐκπεσεῖν αὐτοὺς, ἢ οὐκ εἰδέναι ὅτι ἀπόρρητα ἦν, ὥσπερ Αἰσχύλος τὰ μυστικά.

(3) Clém. Alex., *Strom.*, II, 14, p. 387; p. 461, Potter.

qui font le mal sans le vouloir ? Comment condamner un Cléomène et un Athamas, qui ont agi dans un accès de folie ? Comment condamner Eschyle qui, traduit devant l'Aréopage pour avoir révélé des mystères sur la scène, fut absous après avoir prouvé qu'il n'était pas initié ? » Le texte porte : ἀφείθη ἐπιδείξας αὐτὸν μεμυημένον, ce qui est absurde et a été corrigé depuis longtemps en μὴ μεμυημένον. Eschyle a donc dit : « Comment pouvais-je savoir que ces choses étaient révélées aux mystères d'Éleusis, puisque je n'ai pas été initié ? Je les ai sues par ailleurs ». Ainsi interprétée, cette défense d'Eschyle est d'accord tant avec l'allusion d'Hérodote qu'avec celle d'Aristote, et le passage d'Hérodote porte à croire qu'Eschyle allégua les opinions des Grecs d'Égypte comme la source de la doctrine incriminée.

Elien raconte (1) qu'Eschyle ayant été mis en jugement pour impiété à l'occasion d'une tragédie (ἐπί τινι δράματι) et courant risque d'être lapidé, son frère puîné Ameinias montra aux juges son bras mutilé à la bataille de Salamine et obtint ainsi leur indulgence (2). Ni Héraclide de Pont ni Elien n'ont dit de quelle tragédie il s'agissait. Un rhéteur syrien du IIIe siècle, Apsinès (3), dit que c'étaient les *Euménides* et le biographe anonyme d'Eschyle précise cette évidente erreur ; suivant lui, Eschyle dut quitter Athènes à la suite de la représentation des *Euménides*, parce que l'aspect effrayant du chœur avait provoqué des accidents dans l'auditoire. Comme nous possédons les *Euménides* et qu'il n'y est question ni d'Artémis fille de Déméter, ni de quoi que ce soit qui touche aux mystères, toute cette histoire est sans valeur. D'après Eustratios, le commentateur de l'*Ethique à Nicomaque* au XIIe siècle, qui disposait de sources aujourd'hui perdues, les grammairiens trouvaient des allusions aux mystères dans cinq tragédies d'Eschyle, à savoir les *Toxotides*, les *Hiereiai*, *Sisyphe*, *Iphigénie* et *Oedipe*. Le fait qu'on énumérait ainsi cinq pièces prouve qu'on ne savait pas au juste de laquelle il s'agissait : or, le témoignage

(1) Elien, *Var. Hist.*, V, 19.

(2) Confusion avec Cynégire ; cf. Dieterich, art. *Aeschylos*, dans Pauly-Wissowa, p. 1066.

(3) *Art. Rhetor.*, II, 304, 7.

d'Elien est formel : Eschyle fut incriminé pour une seule pièce. Parmi celles dont on donne les titres, il y en a trois — *Iphigénie*, les *Toxotides* (probablement les nymphes d'Artémis, dans une tragédie relative à Actéon) et les *Hiereiai* (peut-être les prêtresses d'Artémis en Tauride), où il pouvait être question d'Artémis, fille de Déméter. Une fois divulguée, cette tradition éleusinienne semble être entrée dans le domaine poétique, puisque Euripide invoque dans *Ion* (1048) Artémis fille de Déméter, Εἰνοδία θύγατερ Δάματρος.

Tout en maintenant que l'offense principale d'Eschyle fut celle que laisse entendre le texte d'Hérodote, j'accorderais volontiers que ceux qui l'accusèrent devant l'Aréopage lui cherchèrent noise pour d'autres passages de ses tragédies. Il semble y avoir un écho de ces accusations dans le passage de la *République* de Platon (II, 383 *a b*) où Eschyle est blâmé pour avoir fait reprocher à Apollon par Thétis son manque de foi et sa cruauté. Peut-être le *Sisyphe* fut-il critiqué à cause des propos attribués à ce rusé ennemi des dieux ; peut-être y avait-il aussi à reprendre dans *Œdipe* si, comme on a lieu de le croire, la fin de cette tragédie se passait à Éleusis, où Œdipe se faisait purifier et initier. Le panthéisme nettement affirmé dans un fragment conservé des *Héliades* pouvait également choquer les dévots de l'ancienne religion, non moins que le crépuscule des dieux de l'Olympe prédit dans le célèbre passage du *Prométhée*.

Quelques problèmes difficiles se rattachent à la question que je viens d'exposer.

D'abord, il est fort étrange qu'Eschyle, né à Éleusis, ait pu affirmer qu'il n'était pas initié (Clément d'Alexandrie). Cela surprend d'autant plus qu'il invoque, dans les *Grenouilles* (886), *Déméter qui a nourri son intelligence*, et qu'il souhaite d'être digne de ses mystères. Peut-être le poète se fit-il initier après sa mésaventure, pour éviter de retomber dans la même faute ; né à Éleusis, il peut avoir été un fidèle de Déméter sans se soumettre à l'initiation, qui n'était pas encore fort en honneur au ve siècle. Mais il y a lieu de croire, d'autre part, qu'Eschyle, contemporain d'Onomacrite, éditeur et en partie auteur de poèmes orphi-

ques, était affilié à cette secte dont les relations avec la doctrine des mystères sont très étroites, au point qu'on leur a attribué, dans l'antiquité comme de nos jours, une origine égyptienne commune. Eschyle, dans les *Grenouilles,* dit qu'Orphée a enseigné les initiations (*τελεταί*) et l'horreur du meurtre ; Aristophane ne le ferait pas parler ainsi s'il n'avait pas été notoirement un adepte de l'orphisme. Non seulement l'orphisme touche à la religion des mystères, mais il ressemble beaucoup à ce qu'on appelait le pythagorisme. Il suffit de citer le passage célèbre où Hérodote (II, 81), parlant du scrupule égyptien relatif aux vêtements de laine, qui ne devaient être portés ni par les vivants dans les temples, ni par les morts, ajoute : « Cet usage est d'accord avec ceux qu'on appelle orphiques et bacchiques, qui sont en réalité égyptiens et pythagoriciens » (*ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι ὀρφικοῖσι καλευμένοισι καὶ βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ αἰγύπτιοισι καὶ πυθαγορείοισι*). Ce qu'Hérodote désigne ici par *βακχικά* doit être le culte mystérieux de Dionysos à Limnae ou aux Petits mystères, qui touchait de très près au culte d'Éleusis. Il paraît bien, quoique la phrase ne soit pas parfaitement claire, identifier en bloc les pratiques orphiques, bacchiques, égyptiennes et pythagoriciennes. Peut-être faut-il expliquer ainsi le mot de Cicéron : *Veniat Aeschylus, non poeta solum, sed etiam Pythagoreus, sic enim accepimus* (1). Car Pythagore était l'aîné d'Eschyle d'au moins 45 ans et ayant quitté Samos pour l'Italie alors qu'Eschyle n'était pas encore né (entre 533 et 529), il ne peut être question de faire instruire Eschyle par Pythagore ; si Eschyle connut des Pythagoriciens en Sicile, ce qui est possible, nous ne possédons aucune information à ce sujet. J'admets donc que Cicéron fait allusion à une doctrine voisine de celle d'Hérodote qui confondait le pythagorisme et l'orphisme. Mais il y a autre chose encore. Les auteurs hellénistiques que lisait Cicéron croyaient, à tort ou à raison, que Pythagore avait longuement séjourné en Égypte et avait emprunté sa sagesse aux Égyptiens. En qualifiant Eschyle de pythagoricien, ils impliquaient qu'il était lui-même familier avec les

(1) Cicéron, *Tusc.*, II, 10.

doctrines égyptiennes, et cette opinion nous ramène à l'affirmation d'Hérodote, qu'Eschyle avait reçu de l'Égypte l'opinion qu'Artémis était fille de Déméter. Bien entendu, Eschyle avait pu connaître des Grecs ioniens établis dans la Basse-Égypte, dont beaucoup, longtemps avant Hérodote, auront identifié les dieux de la Grèce à ceux du pays qu'ils habitaient ; si vraiment il s'est défendu de l'accusation d'impiété en alléguant une doctrine gréco-égyptienne, il a dû dire la vérité et la faire admettre par ses juges. Mais nous ne sommes nullement assurés que la défense indiquée par Hérodote fût celle que présenta Eschyle lui-même ; il établit seulement qu'il n'était pas initié. Dès lors, on avait pu chercher la source de son assertion sur Artémis dans quelque théologie crue originaire de l'Égypte : celle de Pythagore se présentait naturellement à l'esprit des commentateurs qui croyaient au séjour du philosophe de Samos sur les bords du Nil.

Hérodote ne dit pas qui était, suivant Eschyle, le père d'Artémis ; Euripide, qui la fait fille de Déméter, ne le dit pas davantage. Le texte d'Hérodote implique que, dans sa pensée, ce devait être l'Osiris grec, Dionysos. Or, Cicéron (1) parle d'une Diane qui serait fille de Jupiter et de Proserpine. La confusion de Proserpine et de sa mère est fréquente : ainsi Iakkhos passe tantôt pour le fils de l'une, tantôt pour celui de l'autre. Mais là où Hérodote dit Dionysos, Cicéron dit Zeus. On songe, pour se tirer d'embarras, au couple primitif du dieu et de la déesse, connu seulement par des inscriptions d'Éleusis et que les uns ont pu identifier à Dionysos et Déméter, les autres à Zeus et Déméter. Ce qui est sûr, c'est qu'Hérodote a dû admettre une hiérogamie de Dionysos avec Déméter, dont Apollon et Artémis seraient les enfants. M. Foucart a récemment signalé, on pourrait dire révélé le fait que Dionysos, à Éleusis, formait une triade avec les deux déesses. D'autre part, quelques auteurs chrétiens ont parlé d'une hiérogamie de Zeus avec Déméter, qui faisait l'objet d'une représentation aux mystères d'Éleusis, où Zeus était personnifié par

(1) Cicéron, *De nat. deor.*, III, 23.

le hiérophante, Déméter par sa prêtresse. Ainsi l'on a les traces d'une union de Déméter tantôt avec Dionysos, tantôt avec Zeus. M. Foucart n'a fait état ni du texte d'Hérodote, ni de celui de Cicéron, dont le rapprochement me semble instructif, bien qu'ils laissent subsister des incertitudes : le seul fait qui en ressorte avec évidence, c'est que la mythologie d'Éleusis, les généalogies et les unions des dieux qui étaient enseignées dans les mystères, différaient complètement de ce que nous apprenons dans nos manuels, fondés sur les fables que les Grecs racontaient aux profanes et non sur celles dont ils réservaient la connaissance aux initiés.

IV

Ce qu'ils voyaient n'étaient pas seulement les drames sacrés du *telesterion*, sur lesquels nous sommes encore si mal renseignés, au point que nous ne pouvons nous faire aucune idée précise des apparitions (φάσματα) dont il est question dans plusieurs textes. Entre le péribole d'Éleusis et la salle des initiations, certaines choses qu'on ne pouvait divulguer devaient frapper les regards des mystes. Nous avons, de cela, deux preuves : d'abord, les hautes murailles qui dérobaient aux yeux profanes ce qui existait ou se passait dans l'enceinte sacrée ; puis, le fait qu'en dehors même des périodes d'initiation, aucun ouvrier, fût-il esclave, ne pouvait travailler à l'intérieur de l'enceinte sans avoir été préalablement initié et, par suite, obligé solennellement à la discrétion.

Tite-Live raconte (1) qu'une guerre éclata entre le roi Philippe et les Athéniens, en l'an 200 avant notre ère, parce que deux jeunes Acarnaniens non initiés étaient entrés par mégarde dans le temple (*templum*, sans doute l'enceinte) de Déméter avec le reste de la foule, à l'époque des initiations; ils se trahirent par leurs questions imprudentes (*facile eos sermo prodidit absurde quaedam percunctantes*) et, bien que leur bonne foi fût évidente,

(1) Liv., XXXI, 13.

ils furent mis à mort. Quelles questions imprudentes avaient pu poser ces deux jeunes gens ? On ne conçoit pas qu'ils aient pu interroger les mystes sur autre chose que les objets qui frappaient leurs yeux. Les mystes, préalablement instruits, savaient à quoi s'en tenir ; les Acarnaniens ne le savaient pas. L'hypothèse la plus naturelle est celle d'œuvres d'art, de toiles peintes ou de mannequins représentant des scènes mythologiques, très différentes de celles que les non-initiés pouvaient connaître. Pour que des questions relatives à ces objets eussent paru suspectes, il fallait que l'instruction des mystes eût été poussée assez loin, que rien ne les étonnât de ce qui étonnait si vivement les intrus. Concluons donc que les mystes avaient beaucoup de choses à apprendre et que les mystagogues qui, sous la direction du hiérophante, présidaient à leur instruction, avant le jeûne qui précédait les petits mystères, devaient être très sérieusement occupés d'eux.

M. Foucart, réunissant les textes qui, par hasard, parlent de ces choses — il devait y en avoir bien d'autres — admet que l'instruction préparatoire comprenait les éléments suivants : 1° Les bons offices que certains habitants d'Éleusis avaient rendus à Déméter, c'est-à-dire la connaissance de certaines parties de l'histoire secrète des deux Déesses ; 2° Les motifs pour lesquels les sacrificateurs mettaient à part telle ou telle partie des victimes, c'est-à-dire le rituel sacrificatoire d'Éleusis ; 3° Les motifs des interdictions alimentaires ; 4° Les formules à prononcer. Naturellement, M. Foucart, comme tous ses prédécesseurs, fait état de l'histoire des deux Acarnaniens, mais peut-être sans en tirer toutes les conséquences ; à mes yeux, elle est inintelligible si l'on n'admet pas l'exhibition d'œuvres d'art singulières, sur lesquelles les candidats à l'initiation devaient être exactement renseignés.

Les mystagogues étaient choisis dans les famille sacrées d'Éleusis ; nous savons d'ailleurs, par un texte de Dion Chrysostome, que le hiérophante intervenait à plusieurs reprises (οὐχ ἅπαξ) pour compléter l'enseignement par ses discours (προαγορεύει). M. Foucart affirme, après d'autres, que cet enseignement était rituel. Il « por-

tait uniquement sur l'histoire des divinités du temple et sur les pratiques de leur culte. Aucune trace n'a subsisté d'une instruction morale ou métaphysique, et il n'y a aucune raison de supposer que rien de tel ait jamais trouvé place dans les leçons qui leur étaient données ».

J'ai des raisons d'être d'un avis contraire. Une raison d'ordre général, d'abord, et pour ainsi dire de bon sens. Imagine-t-on un hiérophante d'Éleusis, personnage considérable, ou des mystagogues, membres de vieilles familles sacerdotales, s'adressant à plusieurs reprises et longuement aux candidats à l'initiation pour se borner à leur réciter un manuel touchant les légendes et les pratiques rituelles de leur culte ? Il aurait fallu une défense expresse, formulée par quelque loi religieuse, pour empêcher ces Grecs, qui n'étaient pas les premiers venus, de dire autre chose et des choses plus intéressantes, d'insister, par exemple, sur les effets purificateurs de l'initiation et sur les dispositions morales qu'il fallait y apporter pour en recueillir tout le bénéfice, pour y apprendre à la fois, suivant l'expression de Cicéron, l'explication de la vie et des espérances meilleures pour l'au-delà (1).

J'appelle aussi l'attention sur l'emploi, par les écrivains grecs, des mots de *hiérophante* et de *mystagogue* au sens d'initiateurs à la philosophie, à la sagesse. Si la besogne des hiérophantes et des mystagogues d'Éleusis avait été aussi humble, aussi vulgaire qu'on voudrait nous le faire croire, jamais un sens élevé ne se serait attaché à l'enseignement donné par ces hommes et à leurs noms Ménandre, parlant du bon génie qui accompagne tout homme dès sa naissance, l'appelle *mystagogue de la vie*, μυσταγωγὸς τοῦ βίου (2) ; comment eût-il pu faire choix de ce mot pour désigner ce que le christianisme appelle l'*ange gardien*, le directeur caché et vigilant de la conscience, si le mystagogue proprement dit n'avait été qu'un répétiteur de rituel ?

Assurément, il est légitime de réagir contre certaines illusions du XVIIIe siècle, déjà combattues d'ailleurs par Sainte-Croix et

(1) Cic. *De leg.*, II, 14.
(2) Plut., *Mor.*, 474 B.

surtout par son éditeur Silvestre de Sacy : « Je ne puis me dispenser, écrit ce dernier (1), de faire observer combien il y a d'exagération dans ce que la plupart des anciens et quelques modernes ont avancé de l'influence heureuse qu'avait l'initiation sur les mœurs de ceux qui y avaient été admis. Warburton lui-même s'est laissé entraîner beaucoup trop loin, à cet égard, par l'esprit de système ». Mais, par réaction contre ces erreurs, on finit par exagérer dans le sens contraire, à ne trouver, par exemple, qu'un sens de pureté rituelle dans la formule de la proclamation (πρόρρησις) de l'hiérophante, au moment du rassemblement des mystes avant la visite de l'Éleusinion d'Athènes, qui marquait le véritable début des grands mystères. Ceux dont les mains étaient souillées, « les criminels, les sacrilèges, les meurtriers, catégorie dans laquelle les Athéniens faisaient rentrer les Barbares, en souvenir des guerres médiques... ne sont pas exclus comme moralement coupables, mais comme étant dans un état d'impureté que repousse la divinité ». Pourtant, M. Foucart, à qui j'emprunte ces lignes, a cité l'interdiction prononcée dans le chœur des *Grenouilles*, à l'imitation de la formule d'Éleusis, dont nous ne connaissons qu'une partie, non le texte authentique et intégral :

> Εὐφημεῖν χρὴ κἀξίστασθαι τοῖς ἡμετέροισι χοροῖσιν
> ὅττις ἄπειρος τῶνδε τῶν λόγων ἡ γνώμη μὴ καθαρεύει (2).

Suivant une habitude qu'on peut quelquefois regretter, M. Foucart n'a pas traduit ces vers. Je me demande comment on peut rendre ces mots ἡ γνώμη μὴ καθαρεύει autrement que par ceux-ci : « Quiconque n'a pas le cœur pur. » S'agit-il là de pureté rituelle ou de pureté morale ? Il ne semble pas qu'on puisse hésiter.

Du reste, la parodie de la πρόρρησις dans le *Pseudomantis* de Lucien montre assez que les paroles du hiérophante pouvaient avoir pour effet de provoquer des dénonciations ; ceux des candidats

(1) Dans Sainte-Croix, *Mystères*, 2e éd., t. I, p. 435.
(2) Aristoph., *Ranae*, 354.

à l'initiation qui connaissaient les crimes et péchés de leurs voisins étaient en droit de demander qu'ils fussent tenus à l'écart. Au cours de la préparation des candidats, il fallait que le hiérophante et le mystagogue insistassent sur ce point à l'avance, pour prévenir les scandales qui pouvaient éclater à la dernière heure ; il fallait donc qu'ils consacrassent quelque temps à l'instruction morale de leurs ouailles, qu'ils leur expliquassent en quoi consistait la καθαρὰ γνώμη et conseillassent à ceux qui n'étaient point en règle avec leur conscience de se tenir à l'écart. Évidemment, malgré ces précautions, il y eut des scélérats admis à l'initiation (1) ; mais quelle est l'initiation religieuse, même précédée de la confession, qui échappe au péril d'être conférée à des indignes ? Celse, dans son *Discours véritable* (2), rappelant la ἀπόρρητις éleusinienne, reprochait même aux chrétiens de son temps d'être, à cet égard, plus accommodants que les païens.

M. Foucart n'a pas cité un texte qui me semble avoir de l'importance, non-seulement pour l'époque où il a été écrit, le Ier siècle, mais pour les siècles précédents de l'hellénisme. C'est un passage touchant de la XVe satire, où Juvénal fait de la piété et de la bonté l'apanage distinctif de l'espèce humaine :

Naturae imperio gemimus cum funus adultae
Virginis occurrit, vel terra clauditur infans
(140) *Et minor igne rogi.* Quis enim bonus et face dignus
Arcanâ, qualem Cereris vult esse sacerdos,
Ulla aliena sibi credit mala ? *Separat hoc nos*
A grege mutorum...

La mention du *sacerdos Cereris* nous reporte à Éleusis, non moins que celle du flambeau des mystères, *fax arcana*. Je traduis les vers qui nous importent : « Car quel est l'homme bon et digne de porter le flambeau des mystères, tel que l'exige le prêtre de Cérès, qui considère avec indifférence les maux d'autrui ? » Juvénal peut avoir exagéré ; si le prêtre de Cérès n'avait consenti à initier que les hommes répondant à cette formule, imitée du vers

(1) Diogène Lærce, VI, 2, p. 142 (Didot).
(2) Origène, *Contra Celsum*, III, 59.

fameux de Térence, il aurait pu attendre longtemps des candidats. Mais je ne crois nullement invraisemblable que le hiérophante mystagogue, au cours de l'instruction préparatoire, ait insisté sur la nécessité des vertus actives, de la pitié et de la bienfaisance, qui, non moins que la culture du sol et l'usage de ses fruits, élèvent l'homme au-dessus de l'animal. Les bienfaits de Déméter et les origines de la civilisation, que les mystères avaient pour but de rappeler aux hommes, ne pouvaient pas être seulement, du moins aux yeux des Grecs de la Grèce classique, d'ordre économique et rituel.

Il y a, dans ce passage de Juvénal, une difficulté sérieuse : que signifie au juste *face dignus arcanâ?* Le scoliaste prétend qu'il s'agit du dadouque : *face arcanâ dignus sacerdotii, ac per hoc justus.* Le plus développé des commentaires modernes de Juvénal, celui de Mayor, comprend de même : « Worthy to act as δαδοῦχος in the Eleusinian mysteries », mais donne, immédiatement après, une interprétation plus raisonnable. En effet, bien que le dadouque fût soumis à une enquête (*docimasie*), ne devenait pas dadouque qui voulait : il fallait appartenir à la famille des Céryces. Or, le vers de Juvénal implique que l'homme *dignus arcanâ face* est un homme de bien quelconque, admis, parce qu'il est homme de bien, à l'initiation. Il est donc naturel de préférer l'interprétation de Friedlaender, dans son commentaire de Juvénal : « Au lieu des mystes, Juvénal pense ici à la procession qui, le 20 Boédromion, se rendait d'Athènes à Éleusis en portant des torches ». La procession arrivait à Éleusis après le coucher du soleil et y prenait sans doute quelque repos ; la nuit venue, les candidats à l'initiation chantaient des hymnes en agitant des torches enflammées autour du puits dit Callichoros. Comme le fait observer M. Foucart « le chant des mystes aux Champs-Élysées, dans les *Grenouilles*, n'est pas une description de la danse aux flambeaux autour du puits Callichoros, mais Aristophane s'en est inspiré, et plus d'un trait emprunté à la réalité rappelait aux Athéniens un spectacle qui leur était familier ». J'éprouve pourtant quelque hésitation à me contenter de l'opinion générale pour expliquer les mots *arcana fax*, car bien que la danse des mystes fît partie des *arcana* d'Éleu-

sis, elle n'était pas *arcana* en elle-même et les spectateurs non initiés ne paraissent pas avoir été exclus. En revanche, dans les cérémonies secrètes du Télestérion, les objets sacrés étaient présentés aux initiés à la lueur des torches, et c'est aussi à la lueur des torches que se célébrait le drame mystique de l'enlèvement et de la « découverte » de Koré (1). A ces flambeaux là, l'épithète *arcana* convenait sans réserves. Du reste, les cérémonies nocturnes tenaient une place si grande dans le rituel d'Éleusis (2) que les torches, attributs des deux déesses, devinrent comme le symbole de l'initiation. *Face dignus arcanâ* n'est peut-être qu'une manière détournée de dire : « digne d'être initié à Éleusis ». Juvénal sait qu'on n'initiait pas les premiers venus et insinue qu'on exigeait d'eux quelques qualités morales ; comme nous sommes beaucoup moins informés que lui, nous n'avons aucune raison de le récuser.

J'ai parlé à l'instant du drame mystique du rapt de Koré et voudrais présenter quelques observations à ce sujet.

V

M. Foucart a réuni plusieurs témoignages sur cette représentation qui se passait à l'abri des murs du péribole. « Les initiés, écrit-il, y jouaient un rôle actif ; dans leur course haletante, silencieux et la torche à la main, ils accompagnaient, sans s'arrêter, la déesse à la recherche de sa fille ». De même que la prêtresse était devenue la personne de Déméter, eux aussi représentaient, incarnaient les légendaires habitants d'Éleusis, lorsqu'au temps de sa venue ils avaient accueilli la déesse, l'avaient suivie dans ses courses errantes, lui avaient rendu ces bons offices qu'Isocrate rappelait avec tant de réserve. Ce passage d'Isocrate (3) parle de la bienveillance que Déméter témoigna aux ancêtres des Athéniens, en récompense de leurs bons offices que les initiés seuls

(1) Foucart, *op. l.*, p. 461.
(2) Cf. Soph., *Oed. Col.*, 1047 et le scoliaste.
(3) Isocr., *Paneg.*, 28.

peuvent entendre. M. Foucart a pensé que Stace avait « trahi une partie du secret » par ces vers des *Silves* (1) :

Tuque, Actaea Ceres, cursu cui semper anhelo
Votivam taciti quassamus lampada mystae.

A quoi je ferai deux objections. D'abord, les « bons offices » qui consistent seulement à courir après une déesse laquelle court après sa fille ne justifient pas les paroles d'Isocrate ; il doit s'agir de quelque chose de plus important et de moins banal. En second lieu, je ne crois pas que les vers de Stace se rapportent au drame mystique, mais à une course aux flambeaux en l'honneur de la déesse. Notez que Stace ne parle pas de la recherche de Proserpine. Lactance, que M. Foucart cite comme confirmant les vers de Stace, dit autre chose : « Dans les fêtes d'Isis il y a une cérémonie semblable à celle des fêtes de Cérès, où, à la lumière des flambeaux, on cherche Proserpine et, quand on l'a trouvée, tout le rite se termine par de l'allégresse et l'agitation de torches ». Ainsi Lactance parle bien de la recherche de Proserpine, mais non pas d'une course effrénée, *cursus anhelus*, qui aurait semblé peu convenable dans un drame mystique. Il faut donc ajouter, à la liste des rites éleusiniens, celui d'une course aux flambeaux. Le scoliaste de Juvénal (XV, 140), dans un texte que M. Foucart n'allègue pas, semble avoir rapporté à cette course ce que dit Juvénal de la *fax arcana : Arcana : mystica, cum in templo Cereris sibi invicem facem cursores tradunt.* Ces mots sont évidemment inspirés des vers célèbres de Lucrèce (II, 79) :

Inque brevi spatio mutantur saecla animantum
Et quasi cursores vitai lampada tradunt.

D'où je conclus que Lucrèce a fort bien pu faire allusion à cette course d'Éleusis où chaque initié passait en silence sa torche à son voisin. Cette interprétation n'est nullement contredite par les vers de Stace, où il n'est question que d'une *lampas votiva*, non de plusieurs.

(1) Stace, *Silves*, IV, 8, 51.

Le texte cité de Lactance dit que la cérémonie se termine *taedarum jactatione.* La même expression revient ailleurs à propos des rites d'Éleusis. Ainsi, dans Sénèque (1), Phèdre se plaint que son amour criminel la détourne de ses devoirs religieux :

Non colere donis templa votivis libet.
Non inter aras, Atthidum mixtam choris,
Jactare tacitis conscias sacris faces.

Dans l'*Hercule furieux* (2), Mégare dit ce qu'elle fera au jour heureux où Hercule, retenu aux Enfers, reviendra auprès d'elle. A Jupiter elle sacrifiera cent taureaux ; elle célébrera aussi les mystères de Cérès :

Tibi, frugum potens,
Secreta reddam sacra ; tibi multâ fide
Longas Eleusi tacitâ jactabo faces.

On remarquera que dans les vers de Stace, comme dans ces deux beaux passages de Sénèque, il est question du silence religieux qui accompagne le jet des torches et la course des flambeaux ; il faut reconnaître là l'indication d'un rite qui est sans doute signalé comme exceptionnel.

Un texte de la *Mythologie* de Fulgence (3), que M. Foucart n'a pas cité non plus, donne une indication intéressante sur le drame mystique de la recherche de Proserpine : *Hanc* (*Proserpinam*) *mater cum lampadibus raptam quaerere dicitur, unde et lampadum dies Cereri dedicatus est.* Il y avait donc, à Éleusis, un jour ou plutôt une nuit dite des flambeaux, qui marquait sans doute la clôture des cérémonies ; c'est à cela qu'on peut rattacher le texte déjà cité de Lactance sur la recherche de Proserpine à la lumière des torches et sur l'agitation joyeuse des torches qui marque la découverte de la déesse ou son retour.

Le second drame mystique d'Éléusis est la hiérogamie de Zeus, représenté par le hiérophante, et de Déméter, représentée par sa

(1) Sénèque, *Hippolyte,* 105.
(2) Sénèque, *Herc. fur.*, 364-6.
(3) Fulgence, *Mythol.*, I, 10.

prêtresse. Nous sommes très mal renseignés à cet égard. M. Foucart rappelle le texte d'Asterius, évêque d'Amasie du temps de Julien, où la hiérogamie est nettement indiquée et flétrie : « Une foule innombrable, dit Ásterius, attend son salut de ce qui se passe dans l'obscurité entre ces deux personnages. » M. Foucart croit pouvoir rattacher immédiatement à ce témoignage ce qu'il appelle l'épilogue de la scène, qui nous serait fourni par le texte bien connu des *Philosophoumena* : « La nuit, au milieu des feux, accomplissant de grands et ineffables mystères, le hiérophante s'écrie d'une voix forte : « La divine Brimo a enfanté Brimos, l'enfant sacré, c'est-à-dire la Forte a enfanté le Fort. » M. Foucart ajoute : « L'enfant sacré est très probablement Plutus » et rappelle qu'un *skolion*, cité par Athénée, chantait Déméter l'Olympienne, mère de Ploutos. Je ne puis admettre ces ingénieuses hypothèses, par cette raison d'abord, qui dispenserait de toute autre : le fruit de l'union de deux grandes divinités, Zeus et Déméter, doit être un grand dieu et non un héros comme Ploutos. Nous avons vu que, suivant la mythologie éleusinienne, Déméter, unie à Zeus, avait enfanté Apollon et Artémis, qui sont, en effet, de grands dieux. Ainsi le passage des *Philosophoumena* doit se rapporter à quelque autre enfantement, sans relations avec la hiérogamie Zeus-Déméter. On ne comprendrait pas, d'ailleurs, que cette hiérogamie fût suivie immédiatement d'une naissance, les Déesses n'échappant pas plus que les mortelles aux lois de la gestation. Le nom de Brimos, qui ne se rencontre pas ailleurs, désignerait-il, comme on l'a cru, Iakchos ? C'est une simple hypothèse que rien ne confirme. Brimo est une divité thessalienne, qui a été identifiée tour à tour à Artémis-Hécate, à Déméter et à Proserpine. Une légende, rapportée par Properce seul, lui donne pour amant Hermès, sans dire si elle eut de lui un fils. Mais cela s'est passé en Thessalie, sur les bords du lac Boebeis, et l'on ne voit pas quel rapport cette tradition pourrait avoir avec Éleusis. Le texte des *Philosophoumena* est isolé ; tant qu'il n'aura pas reçu confirmation d'ailleurs, on pourra se demander s'il n'y a pas eu confusion entre Éleusis et quelque autre sanctuaire de la Grèce du Nord.

VI

J'ai quelques raisons de croire que l'auteur des *Philosophoumena* ou sa source — car ce n'est qu'un assez vulgaire compilateur — a confondu les mystères de Samothrace avec ceux d'Éleusis. Nous connaissons très peu les mystères des Cabires dans l'île sacrée de la Grèce du Nord (1); mais nous savons que, depuis l'époque hellénistique et pendant toute l'époque romaine, ils jouirent d'une renommée presque égale à ceux des mystères éleusiniens et en subirent probablement l'influence, par l'effet même de la concurrence religieuse et commerciale. A Samothrace comme à Éleusis, il y avait de simples initiés et des initiés d'ordre supérieur, qualifiés d'époptes (2) ; il y avait aussi un drame mystique, représentant l'enlèvement et la recherche d'Harmonia; il était probablement question d'une hiérogamie et de la naissance d'un enfant divin (3). Or, dans la liste des noms des quatre grands dieux ou Cabires, que nous devons à un texte de Mnaséas de Patara, *Axieros* est Déméter, *Axiokersos* est Hadès, *Axiokersa* est Perséphone et *Kasmilos* est Hermès; cela est absolument certain. Il n'est pas moins certain qu'Hermès, inconnu, semble-t-il, à Éleusis, jouait un grand rôle dans les mystères cabiriques (4). Hérodote, qui avait été initié aux mystères de Samothrace, refuse de dire comment les Athéniens ont reçu des Pélasges leur Hermès ithyphallique : « Ceux qui sont initiés aux mystères des Cabires à Samothrace, écrit-il, savent ce que je veux dire. » Mais ce secret là paraît avoir été révélé par Cicéron. Suivant lui (5), Mercure, à la vue de Proserpine, aurait donné des signes non équivoques d'une vive émotion. La suite de cette légende sacrée a été trahie par Properce,

(1) Voir l'art. de Bloch, *Megaloi Theoi*, dans le *Lexikon* de Roscher.
(2) Aristide, I, p. 189.
(3) Bloch, *l. l.*, p. 2532.
(4) *Ibid.*, p. 2526.
(5) Cic., *Nat. Deor.*, III, 22.

qui, seul de tous les auteurs anciens, montre Mercure possédant Brimo sur les bords du lac Boebéis (1) :

Mercurio sacris fertur Boebeidos undis
Virgineum Brimo composuisse latus.

La fin de la légende devait être une naissance divine. Mais remarquons qu'il est question des *ondes sacrées* de Boebéis, lac de Thessalie, dans l'ancien pays des Pélasges, la Pélasgiotide ; ce lac devait être considéré comme sacré par suite de légendes et de rites que nous ignorons. La manière dont s'exprime le poète me porte à croire qu'Hermès aperçut Brimo se baignant dans les eaux du lac et qu'enflammé à sa vue (c'est le moment dont parle Cicéron), il obtint d'elle le couronnement de ses vœux. Brimo ayant été identifiée par les anciens à Perséphone, comme à d'autres divinités du même groupe (Artémis, Hécate, Déméter), nous trouvons dans cette légende un des couples cabiriques, Kasmilos et Axiokersa, et nous le trouvons dans une contrée dite Pélasgiotide, considérée comme un ancien centre des cultes pélasgiques.

Maintenant, reprenons la formule attribuée par les *Philosophoumena* au hiérophante (2) : Ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον, Βριμὼ Βριμόν, τούτεστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν. Les noms de Βριμώ et de Βριμός auraient donc signifié, dans la langue sacrée du mystère, forte et forte, ἰσχυρά, ἰσχυρός. Or, on a dans Hésychius ces deux gloses : Βριμός = μέγας et Βριμώ = ἰσχυρά. On ne paraît pas avoir encore remarqué que ces deux épithètes, μέγας et ἰσχυρός, se rencontrent, employées rituellement, dans une invocation aux Cabires découverte à Imbros et aujourd'hui au Louvre : θεοὶ μεγάλοι, θεοὶ δυνατοί, ἰσχυροί, καὶ Κασμεῖλε ἄναξ (3), etc. Je ne crois pas que cela puisse être un hasard et j'en conclus qu'un épisode des mystères de Samothrace était la naissance de Brimos (Cabire), fils de Brimô (Proserpine), et de l'Hermès pélasgique Kasmilos.

(1) Properce, II, 2, 11. Le texte n'est pas tout à fait sûr. En tous les cas, il ne peut s'agir d'une *oaristys* dans les eaux du lac, ce qui est impossible d'après Aristote, *Problèmes*, IV, 14 (Didot, t. IV, p. 139, 16 : Διά τι ἐν τῷ ὕδατι ἧττον δύνανται ἀφροδισιάζειν οἱ ἄνθρωποι... Οἱ δ'ἰχθύες οὐ τρίψει ὀχεύουσιν).

(2) *Philosoph.*, V, 1 (éd. Cruice, p. 171).

(3) Conze, *Reise in den Inseln*, p. 91, pl. XV, 9.

Puisque le nom sacré de la déesse fécondée était Brimô, peu importe que les auteurs lui aient donné des noms différents ; celui d'Harmonia, épouse de Kadmos dans la légende thébaine, a pu être naturellement attribué à l'épouse de Kadmilos (cette explication a été déjà proposée, notamment par Kern) (1). En réalité, il s'agit, comme on l'a reconnu depuis longtemps, de la Koré du culte de Samothrace, qui portait aussi, suivant Mnaséas, le nom sacré d'Axiokersa, c'est-à-dire probablement « la sainte épouse », si l'on peut ajouter foi à la glose d'Hésychius : Κέρσης = γάμος.

Que si l'on m'accusait de témérité pour avoir supposé que les *Philosophoumena* ont confondu Samothrace avec Éleusis, je pourrais m'abriter derrière l'autorité de M. Foucart. Clément d'Alexandrie et d'autres écrivains chrétiens ont raconté l'épisode indécent de Baubo déridant Déméter et en ont tiré argument contre la moralité des spectacles d'Éleusis. M. Foucart nie que le personnage de Baubo ait pénétré dans le culte d'Éleusis et conclut, à tort ou à raison, que Clément, Arnobe et Épiphane ont confondu l'orphisme avec le rituel des mystères éleusiniens. De même, il pense que Grégoire de Nazianze a confondu les Éleusinies avec les mystères en faisant figurer, dans ces derniers, la mission de Triptolème ; le même Père de l'Eglise se serait également trompé en imputant à la tradition éleusinienne une histoire scandaleuse racontée par un poème orphique sur la liaison de Déméter avec Céléos. Chacune de ces assertions de M. Foucart pourrait être discutée et je ne puis songer à le faire ici ; je veux seulement observer que si un Clément et un Grégoire de Nazianze ont pu se tromper en pareille matière, rien n'interdit de soupçonner d'une méprise analogue l'auteur, certainement moins instruit, des *Philosophoumena*. Il y a tout lieu de croire que saint Hippolyte, auquel on attribue cet ouvrage, a commis des erreurs autrement graves en prenant pour des écrits authentiques de certains hérésiarques des faux qui circulaient sous leur nom (2).

(1) Dans Pauly-Wissowa, *s. v. Harmonia*, p. 2387.
(2) Bardenhewer, *Patrologie*, 2e éd., p. 187.

Il se trouve que la préparation des candidats à l'initiation de Samothrace nous est mieux connue que celle des catéchumènes d'Éleusis. Il y avait un prêtre spécial, dit *koiès*, qui purifiait des homicides, et il paraît que les hiérophantes de l'île, dit *anactotélestes*, pouvaient exiger une véritable confession. Quand on demanda à Lysandre de déclarer le plus grand crime qu'il eût commis de sa vie : « Est-ce toi ou les dieux qui l'exigent ? répondit le Spartiate. — Ce sont les dieux, dit le prêtre. — Eh bien ! retire-toi ; si les dieux m'interrogent, je leur dirai la vérité. » En pareille circonstance, Antalcidas se contenta de répondre : « Les dieux le savent » (1). Ces traits d'esprit, authentiques ou non, ne sont pas en contradiction avec ce qu'écrit Diodore, parlant des mystères de Samothrace (2) : « Ceux qui participent à ces mystères passent pour devenir plus pieux, plus justes et en tout meilleurs ». Le scholiaste de la *Paix* d'Aristophane (278) écrit à son tour : « Ceux qui sont initiés aux mystères des Cabires passent pour être justes et pour échapper aux périls et aux tempêtes ». Ces deux textes sont indépendants l'un de l'autre et peuvent donc être allégués comme se confirmant. « Formules sans valeur, simple réminiscence éleusinienne », écrit Bloch (3) ; ce savant renvoie à Lobeck qui ne dit pas précisément cela. Lobeck est parti en guerre contre les symbolistes ; il n'admet pas du tout que les hiérophantes aient disserté sur l'origine des choses, sur la nature de Dieu, sur l'immortalité de l'âme *et caeteris rebus quas doctrinae mysticae cantores comminiscuntur* (p. 1288) ; mais loin de nier les effets de l'initiation sur le moral des hommes, il pense qu'un résultat semblable est obtenu par n'importe quelle religion, même la plus grossière : *Id enim de omnibus praedicari potest, quae hominum sensus gravius commovent atque haud scio an nullum tam rude, tam infabre sculptum idolum reperiatur cujus adspectu barbari cultores non aliquando ad virtutem affectandam excitari possint.* Vraie ou non, cette opinion n'atteint pas le caractère moral et bienfaisant

(1) Plut., *Apophth. lac.*, p. 229. Cf. Sainte-Croix, I, p. 49.
(2) Diod., V, 49.
(3) Bloch, *art. cit.*, p. 2532.

des mystères, mais tend simplement à l'étendre à tous les cultes, qu'ils soient mystérieux ou publics. Mais qui ne voit que ce raisonnement de Lobeck — grand helléniste, mais exégète sans réelle vocation — ne tient pas devant les textes cent fois cités de Pindare, de Sophocle, de Platon, d'Isocrate, de Cicéron, d'Aristote, de Proclus (1), qui attribuent aux mystères d'Éleusis une efficacité toute particulière et des promesses d'immortalité bienheureuse que l'on chercherait vainement ailleurs? Ces promesses, personne ne les conteste, puisqu'il en est parlé avec une clarté parfaite; la question est de savoir si elles étaient faites gratuitement et si la pureté rituelle suffisait à en assurer le bénéfice. Les chrétiens des premiers siècles auraient eu trop beau jeu contre les païens s'ils avaient pu leur adresser ce reproche : « Vous promettez la félicité éternelle aux premiers scélérats venus, pourvu qu'ils se soumettent à certaines simagrées qu'enseignent vos prêtres; mais nous, nous exigeons de nos initiés la pureté du cœur ». Or, il se trouve précisément que les chrétiens n'ont jamais adressé ce reproche aux mystères d'Éleusis, tandis qu'au contraire, comme nous l'avons vu, c'est Celse qui reprochait aux chrétiens de se montrer, en pareille matière, trop accommodants (2).

(1) Foucart, p, 392 sq.

(2) Depuis la publication de ce mémoire, on a découvert à Aricie en Italie, dans l'enceinte sacrée de Diane, une statue colossale qui représente Artémis sous les traits attribués d'ordinaire à Déméter. Le style est celui de Phidias l'original pouvait être un grand bronze de Phidias transporté à Rome, avec un autre dont on posséderait une copie dans la Déméter Mattei (*Rép. stat.*, I, 210, 4). Comme je l'ai fait observer en publiant, après M. Lugli, la statue d'Aricie (*Gaz. des Beaux-Arts*, 1923, I, p. 241), l'association de Déméter et d'Artémis (au lieu de Koré) pouvait répondre, au ve siècle, à la tradition éleusinienne, sans constituer cependant une indiscrétion. On s'est assuré que la tête du nouveau colosse d'Aricie est identique à celle de la prétendue Héra Farnèse à Naples, qui dérive, par suite, elle aussi, d'une Artémis en bronze de Phidias.

UN MIME BYZANTIN OU BAUBO A BYZANCE (1)

I

Parmi les nombreux opuscules du polygraphe byzantin Constantin (dit Michel) Psellos (1018-1078 environ), le dialogue sur l'activité des démons attira de bonne heure l'attention des humanistes. Marsile Ficin, puis Moret le traduisirent en latin ; un helléniste français trop oublié, Gilbert Gaulmin, publia le texte grec avec une traduction latine et des notes (Paris, 1615). Une réédition plus correcte fut donnée par Boissonade en 1838, avec quelques autres morceaux du même auteur. Pourquoi Boissonade, très lié avec la maison Didot, alors toute dévouée à la science, publia-t-il ces textes à Nuremberg ? Je n'ai pu le découvrir dans les biographies intéressantes, mais trop brèves, que Le Bas, Egger et Naudet ont consacrées à cet excellent helléniste. Le volume est rare ; il manque à la bibliothèque de l'Institut. En 1864, au tome CXXII de la *Patrologie grecque*, l'abbé Migne — conseillé, comme on le sait, par Dom Pitra (2) — publia la première collection des ouvrages imprimés de Psellos ; bien que Constantin Sathas en ait édité depuis bien d'autres, le recueil de la *Patrologie* est encore le seul essai de *corpus Psellianum* que nous possédions. Le traité sur l'activité

(1) Ce petit mémoire a été lu, le 17 mai 1918, à l'Académie des Inscriptions. J'ai profité, en le publiant (*Revue des Etudes grecques*, 1919, p. 433-442), de quelques observations faites, lors de la lecture, par M. Maurice Croiset.

(2) Voir la biographie de l'abbé Migne par M. de Mély, *Revue archéol.*, 1915, I, p. 203 sq.

des démons y est réimprimé d'après l'édition parisienne de Gaulmin, avec les notes intégrales de ce dernier ; il n'est même pas fait mention de l'édition de Boissonade, qui ne pouvait pourtant pas avoir échappé à Dom Pitra A la suite de cette réimpression, on trouve, sans un mot d'avertissement, sans aucune note ni référence, le texte et la traduction latine inédite d'un autre petit traité de Psellos, *Opinions des Grecs (païens) sur les démons* (1). Il n'est pas douteux que Migne a réimprimé le texte de Boissonade. S'il n'en a pas fait l'aveu, c'est par le même motif qui l'a empêché de parler de son édition en réimprimant le dialogue sur l'activité des démons. De même, Migne n'a pas reproduit les textes historiques de la *Byzantine* de Bonn, mais ceux des collections antérieures de Paris et de Venise; il s'agissait d'éviter des réclamations d'éditeurs et peut-être des procès. Si, d'ailleurs, Boissonade ou son éditeur allemand avaient protesté contre la réimpression de l'opuscule qui figure à la page 26 de l'édition de Nuremberg, Migne aurait pu répondre que, le manuscrit étant à Paris, à la Bibliothèque impériale, il était loisible à tout helléniste de le publier à son tour.

II

Les petits traités dont il vient d'être question ont peu occupé la critique. Je n'en trouve aucune mention dans le *Journal des Savants*, où Emm. Miller analysait volontiers, sous l'inspiration de son maître Hase, les textes byzantins qu'on mettait au jour. Dans le *Journal général de l'Instruction publique* (nov. 1839, p. 730), un anonyme publia un premier article sur le volume de Boissonade, avec quelques détails sur Psellos, et promit un second article, que j'ai vainement cherché, tant dans ce volume du *Journal* que dans les suivants. Cet anonyme — j'ai songé à Fréd. Dübner — n'était pas sans esprit: ainsi il qualifie Psellos d' « encyclopédiste barbare », jugement qui semble plus près de la vérité que les éloges

(1) Τίνα περὶ δαιμόνων δοξάζουσι Ἕλληνες. Je ne sais de qui est la traduction, assez fautive.

outrés d'autres critiques (1). Malheureusement, il n'a pas dit, ou l'on n'a pas imprimé son sentiment sur les opuscules publiés par Boissonade. Celui qui concerne les opinions des païens sur leurs dieux est resté presque inconnu. Une phrase, relative à Baubo, avait été citée en 1818 d'après le manuscrit par Silvestre de Sacy, dans ses notes à la seconde édition de l'ouvrage de Sainte-Croix sur les Mystères (t. I, p. 573) ; François Lenormant l'a citée à son tour, dans le *Dictionnaire des antiquités*, d'après Sacy. Mais, dans nombre de livres récents, où l'on s'attendrait à voir discuter le texte entier de Psellos, il n'en est pas question. La seule exception que je puisse citer, sans prétendre avoir tout lu, est l'ouvrage de miss Jane Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion* (Cambridge, 1903), qui transcrit le texte de Psellos, en donne un résumé en anglais et l'accompagne de quelques observations (2). Miss Harrison dit qu'elle doit la connaissance de ce morceau à un ouvrage peu répandu de Taylor, *Eleusinian mysteries* (1891), que je n'ai jamais rencontré et dont le titre ne figure pas dans la vaste bibliographie qui précède l'index général de la 3e édition du *Golden Bough* de Sir J. G. Frazer (3). Des scrupules de convenance ont empêché miss Harrison de traduire *in extenso* le texte de Psellos ; je peux me montrer ici moins réservé.

« Les mystères des païens, par exemple ceux d'Éleusis, représentent le fabuleux Zeus comme ayant commerce avec Dèo, c'est-à-dire Dèmèter, et une fille de celle ci, Perséphatta, aussi dite Korè. Et puisque, dans l'initiation, il devait y avoir des embrassements amoureux, Aphrodite marine est figurée naissant sur l'onde de certains génitoires façonnés (4). Ensuite on récite l'hymne nuptial en l'honneur de Korè, et les initiés chantent : « J'ai mangé quelque chose du tympanon, j'ai bu quelque chose des cymbales,

(1) Il est vrai que les éloges des critiques modernes sont surtout motivés par l'œuvre historique de Psellos, publiée en 1874 seulement.

(2) Frazer (*The magic art*, 1911 = *Golden Bough* 4, II, p. 139) cite une partie du texte de Psellos en note, mais ne la commente pas.

(3) On le trouve dans *The best books* de Sonnenschein et dans le *Subject-index* de Fortescue au mot *Greece*.

(4) Ἀναδύεται πως ἡ Ἀφροδίτη ἀπό τινων πεπλασμένων μηδέων πελάγιος. Il s'agit des génitoires d'Uranus mutilé. La traduction latine de Migne : *effugit in altum mare Venus ex quodam conficto apparatu* prête à μήδεα un sens inadmissible.

j'ai porté le kernos, j'ai pénétré dans le lit nuptial ». Les mystères représentent aussi les douleurs de Dèo enfantant : ce sont alors les prières de Dèo, et la potion de fiel, et les maux de cœur. Là-dessus intervient un certain personnage à jambes de bouc, souffrant des génitoires, parce que Zeus, acquittant la peine de la violence faite à Dèmèter, a coupé les génitoires d'un bouc et les a jetés dans le sein de la déesse comme s'il s'agissait des siens (1). Viennent ensuite les honneurs rendus à Dionysos, et la ciste mystique, et les gâteaux à nombreux mamelons, et les initiés de Sabazios, et ceux de la grande Mère, et les Clodones et les Mimallones, et un certain chaudron résonnant de Thesprotie, et l'airain de Dodone et un Corybante et un Courète, figurations de démons. Sur quoi l'on voit Baubo découvrant ses jambes et son peigne féminin ; car c'est ainsi que par pudeur ils désignent le sexe. De la sorte on met fin à la cérémonie mystique par une indécence (2) ».

Voilà certes un singulier assemblage de traits et d'épisodes empruntés aux mystères les plus différents, ceux d'Éleusis, ceux de Phrygie, ceux de Dionysos. Mais à quoi répond cette incohérente description ?

III

La première idée qui se présente, mais qu'il faut absolument repousser, c'est qu'il s'agit de l'explication d'une œuvre d'art, tableau, sculpture, miniature, étoffe brodée, etc. Une pareille œuvre ne pourrait être ni l'œuvre d'un païen (mieux informé et plus discret), ni celle d'un chrétien (que tant d'indécence eût effrayé) ; d'ailleurs, nous ne connaissons rien d'analogue. En outre, le texte même s'oppose à une pareille explication ; car il ne rapporte pas seulement des attitudes, mais des paroles rituelles et des chants. Supposer que ces chants et ces paroles aient été inscrits sur le

(1) Ἐφ' οἷς καί τι τραγοσκέλες μίμημα παθαινόμενον περὶ τοῖς διδύμοις, ὅτιπερ ὁ Ζεὺς, δίκας ἀποτιννὺς τῆς βίας τῇ Δήμητρι, τράγου ὄρχεις ἀποτεμὼν, τῷ κόλπῳ ταύτης κατέθετο ὥσπερ δὴ καὶ ἑαυτοῦ. La traduction latine fait ici un nouveau contre-sens : *capri testiculos abscissos eius sinui imposuit ut et suo.* Ces trois derniers mots n'ont d'ailleurs aucun sens (lire *suos*?)

(2) Καὶ οὕτως ἐν αἰσχρῷ τὴν τελετὴν καταλύουσιν.

modèle présumé, c'est ajouter une hypothèse forcée à une autre; il vaudrait mieux avouer qu'on n'y comprend rien.

En revanche, tout cet exposé a bien l'air du résumé d'un mime ayant pour titre: « Les mystères du paganisme dévoilés ». Les épisodes sont nombreux, tragiques ou comiques; le tout se termine par une exhibition qui fait rire (1). Au début et à la fin, l'étalage d'une nudité féminine convient à un public de *music-hall*. Analysons ce piteux scenario :

1° Apparition d'Aphrodite nue émergeant de l'eau, portée par quelque objet en bois peint qui figure les génitoires coupés d'Uranus.

2° Chant de l'hyménée en l'honneur de Koré.

3° Chant des initiés (la formule est celle des mystères phrygiens).

4° Dèo en couches, souffrant de maux de cœur, buvant une potion de fiel.

5° Un mime à pieds de bouc paraît sur la scène et se plaint d'avair été mutilé (scène comique).

6° Culte de Dionysos; la ciste et les gâteaux mystiques.

7° Culte de Sabazios et de la Mère des Dieux; Bacchantes dites Clodones ou Mimallones (scènes de danse).

8° Le chaudron sonore de Dodone.

9° Un Corybante et un Courète.

10° Épisode comique de Baubo, marquant la fin de la représentation.

Je traduis maintenant les courtes observations de miss Harrison :

« Les auteurs tardifs, en décrivant les rites d'Éleusis, emploient constamment le vocabulaire scénique. Prenez le récit de Psellos dont le témoignage a été trop négligé. Psellos rapporte les croyances des Grecs sur les démons et il passe de la théologie au rituel [suit un résumé écourté

(1) On notera les expressions empruntées au langage du théâtre, ὑποκρίνεται, ἀναδύεται, λέγεται, ὑμέναιος, ἐπᾴδουσιν, τραγοσκέλες μίμημα, δαιμόνων μιμήματα, jointes à l'usage continuel du présent verbal, comme il convient à la description d'un spectacle.

du texte]... Il nous montre la pantomime sacrée dans toute sa complexité (1) ».

Le mot *pantomime* est impropre, car il s'agit bien d'un mime accompagné de chants (l'hyménée, la formule des initiés, les plaintes et les prières de Déo) et sans doute aussi de prose, car il faut que le mime à pieds de bouc, par exemple, puisse expliquer ce dont il se plaint, à moins que des gestes inconvenants n'aient suffi. Mais il reste que le caractère scénique de l'ensemble a été justement reconnu par miss Harrison, bien qu'elle n'y ait peut-être pas prêté assez d'attention.

IV

Représenter, sur une scène profane, les actes et les paroles des mystères, constituait, aux yeux des païens, un sacrilège : d'où l'expression « trahir les mystères en les mimant (2) ». C'est précisément ce qu'on reprochait à Alcibiade et ce pourquoi Thessalos, fils de Cimon, le dénonça à l'assemblée du peuple. Il nommait ceux qui, dans cette représentation privée, avaient fait les fonctions du héraut, du porte-flambeau; Alcibiade figurait l'hiérophante; ses convives formaient le groupe des initiés (l'un d'eux avait révélé tout le scandale). Des sacrilèges aussi manifestes étaient nécessairement très rares; mais nous savons par Tertullien, Arnobe et Lactance que le mime, héritier, a l'époque romaine, de la comédie et de la tragédie classiques, prenait volontiers ses sujets dans la mythologie et traitait dieux et déesses sans ménagements (3). Les chrétiens eux-mêmes s'indignent que les

(1) L'idée indiquée ici par miss Harrison — que le théâtre classique des Grecs doit quelque chose aux mystères — a été exposée avec talent dès 1838 par Ch. Magnin (*Origines du théâtre moderne*, p. 65). Mais qui lit encore Magnin? Parce que les savants de sa génération manquaient souvent d'exactitude et de méthode, on oublie toutes les idées neuves et ingénieuses qu'ils ont énoncées ; nombre d'entre elles nous sont revenues de l'étranger.

(2) Ἐξορχεῖσθαι τὰ μυστήρια. Voir la note de Potter à Clément d'Alexandrie, *Cohort.*, II (Migne, t. I. p. 70).

(3) Tertull., *Apol.*, 15; Arnobe, *Adv. gentes*, IV, 35; VII, 33; Lactance, *Instit.*, V, 21.

païens accordent si peu de respect à leurs divinités; d'autres témoignages — de Juvénal, par exemple (1) — montrent que la pantomime, à l'époque impériale, mettait en scène, sans aucun scrupule, les amours de Jupiter. Il n'est pas un théâtre du temps des premiers siècles (et particulièrement en Gaule) où de telles exhibitions n'aient amusé les oisifs et soulevé les protestations des moralistes. D'autre part, à l'époque des persécutions contre les chrétiens, nous savons par l'histoire de saint Genesios (le saint Genest de Rotrou), et par quelques autres, que les mimes n'épargnaient pas les chrétiens (2): on représentait, par exemple, un chrétien malade, réclamant le baptême, puis le baptême conféré par l'évêque et ses acolytes, l'arrivée des soldats romains, l'arrestation, le refus du chrétien de sacrifier aux idoles, sa mise en jugement, enfin son supplice. Saint Grégoire de Nazianze est particulièrement irrité de cette dérision du christianisme et de ses sacrements (3), qui dut se produire un peu partout sous des formes que nous ignorons, peut-être plus choquantes encore que le scenario conservé par les actes du martyre de saint Genesios. Après le triomphe du christianisme, le mime a certainement survécu, du moins dans l'Empire d'Orient, pendant plus de dix siècles. Les invectives continuelles de saint Jean Chrysostôme et les anecdotes contées par Procope sur Théodora montrent combien ce genre inférieur et souvent licencieux était populaire à Byzance. Il est vrai qu'en 691 le concile dit *in trullo* (tenu dans le secrétariat, surmonté d'une coupole, du palais impérial) prohiba les mimes; mais les commentateurs du canon 51 de ce concile, Balsamon et Zonaras, témoignent qu'il s'agissait plutôt de refréner les abus du théâtre que de l'abolir (4). Ainsi il fut défendu de faire paraître sur les tréteaux des personnages ecclésiastiques et des nonnes, preuve que le mime chrétien avait conservé, dans son répertoire,

(1) Juvénal, VI, 63.

(2) Voir Reich, *Der Mimus*, t. I, p. 82 et suiv.

(3) Greg. Naz., *Orat.*, II, 84 : γεγόναμεν θεάτρον καινόν... πᾶσι τοῖς πονηροῖς, ἤδη δὲ προήλθομεν καὶ μεχρὶ τῆς σκήνης καὶ μετὰ τῶν ἀσελγεστάτων γελώμεθα · καὶ οὐδὲν οὕτω τερπνὸν τῶν ἀκουσμάτων καὶ θαυμάτων ὡς Χριστιανὸς κωμῳδούμενος.

(4) Reich, *Op. laud.*, p. 134.

certains rôles du mime anti-chrétien. Rien n'indique, en revanche, que les mimes anti-païens, ceux qui s'égayaient aux dépens du paganisme, aient jamais été prohibés. Bien qu'aucun texte, à ma connaissance, n'implique qu'on en ait représenté dans l'empire d'Orient, on ne voit pas pourquoi les entrepreneurs de jeux scéniques auraient renoncé à ces sujets, désormais inoffensifs ou même favorables à la religion, qui avaient eu tant de vogue dans l'Empire païen. Révéler les mystères en les mimant et en les dansant n'était plus un crime, mais une façon de polémique, et pouvait fournir un prétexte à des spectacles divertissants ou même libres. Que de pareils spectacles fussent encore tolérés du temps de Psellos, nous pouvons en fournir des preuves. Dans un écrit publié par Sathas (1), Psellos se plaint lui-même que son gendre, bien que patrice et protospathaire, passe sa vie avec des mimes et des jongleurs. Ailleurs, il gronde ses élèves parce qu'ils recherchent les théâtres et les tréteaux plutôt que ses cours (2). Au milieu du XIIe siècle, Théodore Prodrome, déplorant l'abandon où sont laissés les savants, dit que les acteurs de mimes peuvent seuls prétendre à la fortune et aux honneurs. On possède encore des témoignages postérieurs sur la faveur dont bénéficiaient les mimes, même à la cour des princes musulmans. Il semble bien établi que le *Karagöz* turc a hérité du mime byzantin, comme aussi, par d'autres voies, la *Commedia dell' arte* et le théâtre des marionnettes. D'origine populaire et rustique, le mime, élevé parfois à la dignité de genre littéraire (par Sophron, par Hérondas et Théocrite, par Publilius Syrus), n'a jamais perdu sa vitalité, alors que le théâtre classique, délassement d'une aristocratie intellectuelle, n'a pas survécu aux révolutions qui l'ont affaiblie ou dégradée. Avec la multiplicité de ses acteurs et de ses actrices, l'absence de masques, la négligence de la règle des unités, la grande part faite à la prose, l'intensité de l'action, le théâtre contemporain est souvent plus voisin du mime antique que de celui des grands classiques athéniens.

(1) Μεσαιων. Βιβλιοθ., V, p. 206, 209 (Reich, *Op. laud.*, p. 166).
(2) *Ap.* Boissonade, p. 143.

V

En somme, s'il existait à Byzance des mimes où le paganisme était tourné en ridicule, on peut penser que le passage traduit plus haut de Psellos fournit le scenario complet de l'un d'eux.

Rien n'autorise à croire, mais rien ne permet de nier que Psellos fût lui-même l'auteur de ce scenario. Celui-ci pouvait remonter à l'époque de la lutte contre le paganisme; mais il pouvait aussi, et j'incline à l'admettre, avoir été composé à l'époque de Psellos, marquée, comme je l'ai montré en détail dans un travail antérieur (1), par une lutte très vive entre une orthodoxie ombrageuse et un renouveau au moins littéraire et érudit du paganisme. J'ai essayé d'établir, avec la pleine approbation de Krumbacher, que le *Philopatris*, attribué à Lucien, en vérité de 969, est un document de cette polémique dirigée contre l'humanisme byzantin et le platonisme. Psellos lui-même, qui était platonicien, fut suspecté de tendances païennes et dut se justifier, auprès de l'empereur Constantin Monomaque (1042-1055), par une profession de foi orthodoxe (2). S'est-il justifié auprès du peuple de Byzance en ridiculisant dans un mime les mystères du paganisme ? On peut le supposer, sans plus. Mais ce qui est certain, c'est que le scenario et le commentaire de Psellos dérivent essentiellement d'une même source, accessible seulement aux érudits du temps, le deuxième chapitre du *Protrepticon* de Clément d'Alexandrie, auquel Psellos a fait un grand nombre d'emprunts textuels, comme Boissonade l'avait déjà reconnu (3).

Si, au début du texte de Psellos, Aphrodite apparaît portée sur les génitoires d'Ouranos, c'est que Clément, après avoir dit qu'il va révéler sans ambages des choses secrètes, parle d'Aphrodite née de la mer et de la semence du dieu. Il cite à ce propos trois mots d'Hésiode (4) qui font allusion à cette origine ; deux lignes

(1) Voir *Rev. archeol.*, 1902, I, p. 79 (*Cultes*, t. I, p. 363).
(2) Krumbacher, *Byz. Literaturgesch.*, p. 433.
(3) Boissonade, p. 278 ; voir aussi l'édition de Clément par Staehlin, p. 13.
(4) *Theog.*, 200 : φιλομείδης... ὅτι μηδέων ἐξεφαάντη.

plus loin, il appelle Aphrodite « volupté marine », et cette dernière épithète *pelagia* a été employée par Psellos. Comme motif de la présence d'Aphrodite, Psellos allègue que les mystères comportaient des « embrassements amoureux », mots qui lui ont été fournis par Clément, parlant des amours de Zeus et de Dèmèter. La formule chantée par les initiés est tirée de Clément avec deux petites variantes (1). Ce qui suit, sur les douleurs de Dèo en couches, vient également de Clément, dont Psellos possédait un bon manuscrit (2). Le grotesque aux jambes de bouc, souffrant d'une mutilation récente, n'est naturellement pas mentionné par Clément; mais l'histoire des génitoires de l'animal est tirée de lui, avec cette différence que Clément parle d'un bélier et Psellos d'un bouc. Le Byzantin évoque ensuite comme en courant les honneurs rendus à Dionysos, la ciste et les gâteaux, les mystères de Sabazios (le tout dans Clément), puis les fidèles de la Grande Mère, les Clodones et les Mimallones, qui viennent d'ailleurs. La phrase se termine par des mots vagues, désignant deux fois le même objet : « Un chaudron résonnant de Thesprotie et l'airain de Dodone ». Clément, dans un autre endroit du même chapitre, écrit : « Le chaudron de Thesprotie *ou* l'airain de Dodone », ce qui est correct (3). Le Corybante et le Courète, nommés ensuite par Psellos, figurent, mais au pluriel, dans le chapitre de Clément, où il est raconté comment deux des frères Corybantes ont tué le troisième (c'est l'*autre Corybante* de Psellos) et comment les Curètes ont mal veillé sur l'enfance de Zeus. Enfin, ce qui concerne Baubo est un emprunt, non textuel d'ailleurs ; mais lorsque Psellos explique l'emploi du mot *peigne*, euphémisme pour désigner le sexe féminin, il est évident qu'il a sous les yeux ce texte de Clément : « Le peigne féminin, c'est-à-dire, pour parler avec euphémisme et mystiquement, le sexe de la femme ». Clément ajoute : « O l'im-

(1) Κυμβάλων pour κυμβάλου, εἰσέδυν pour ὑπέδυον.

(2) L'édition Potter, reproduite par Migne, porte ἱκετηρίαι Διὸς καὶ πόμα χολῆς καὶ καρδιουλκίαι. Psellos : ἱκετηρίαι Δηοῦς καὶ χολῆς πόσις καὶ καρδιαλγίαι. La leçon Δηοῦς est évidemment la bonne.

(3) Dans le texte de Psellos, c'est peut-être le copiste qui a écrit καὶ au lieu de ἤ.

pudent spectacle ! », ce qui correspond aux derniers mots du texte de Psellos.

Non moins que Clément, mais sans prévenir le lecteur, Psellos mêle les mystères d'Éleusis, ceux d'Attis, de Dionysos, de Sabazios, du Zeus crétois, de l'orphisme ; toutefois, comme on a pu le voir par l'analyse qui précède, il ne suit pas le même ordre. J'ai distingué ci-dessus, en suivant l'ordre adopté par Psellos, une succession de dix tableaux ou épisodes ; dans Clément, les passages correspondants se succèdent dans l'ordre suivant : 8, 1, 4, 5, 3, 7, 9, 10, 6 (le n° 2 manque). Il y a d'ailleurs, dans le chapitre visé du *Protrepticon*, infiniment de choses dont Psellos n'a rien dit; le choix qu'il a adopté ou reproduit n'a pas été fait sans adresse. Cela ressemble trop à un programme bien conçu, avec des *numéros*, comme on dit aujourd'hui, habilement tirés d'un gros ouvrage, pour que l'arrangement y soit l'effet du hasard.

LA MORT D'ARIANE (1)

I

Les anciens croyaient savoir qu'Ariane, fille de Minos, après avoir assuré, par amour de Thésée, la victoire du héros athénien sur le Minotaure, n'avait pas été ramenée par lui à Athènes. Suivant la version la plus accréditée à l'époque hellénistique, que la poésie et l'art ont rendue populaire, Ariane, abandonnée par Thésée dans l'île de Naxos, y avait été découverte et aimée par Dionysos, qui lui conféra l'immortalité. Mais il y a des versions plus anciennes et toutes différentes.

Ariane, suivant le XIe livre de l'*Odyssée*, aurait été tuée dans l'île de Dia — peut-être Naxos, peut-être un îlot voisin de la Crète — par Artémis; le poète en indique la cause par deux mots qui ont donné lieu, dès l'antiquité, à des discussions encore ouvertes : Διονύσου μαρτυρίῃσιν. Artémis étant la patronne des femmes en couches, il est possible que les vers homériques signifient qu'Ariane mourut en couches à Dia, version qui se retrouve, comme nous le verrons, dans l'île de Chypre. Quant au rôle de Dionysos, il faut renoncer, dans l'état du texte homérique, à le définir; tout au plus peut-on supposer qu'Ariane était enceinte de Thésée et que la faute de la jeune fille fut révélée par Dionysos à Artémis; Dionysos aurait ensuite regretté la cruauté de la déesse et divinisé Ariane. Les auditeurs du XIe livre de l'*Odyssée* devaient être

(1) Mémoire lu à l'Académie des Inscriptions en 1916 (*Comptes-rendus*, p. 387) et publié dans la *Revue archéologique*, 1918, II, p. 170-180.

parfaitement informés à cet égard et se contenter de simples allusions qui ne nous suffisent pas, comme elles ne suffisaient déjà plus aux critiques alexandrins. La mention d'Athènes, dans ces vers, est sans doute une interpolation (*Od.*, XI, 321) :

Φαίδρην τε Πρόκριν τε ἴδον καλήν τ' Ἀριάδνην
κούρην Μίνωος ὀλοόφρονος, ἥν ποτε Θησεὺς
ἐκ Κρήτης ἐς γουνὸν Ἀθηνάων ἱεράων
ἦγε μέν, οὐδ' ἀπόνητο · πάρος δέ μιν Ἄρτεμις ἔκτα
Δίῃ ἐν ἀμφιρύτῃ, Διονύσου μαρτυρίῃσιν.

« Je vois ensuite Phèdre, Procris et la fille du sage Minos, Ariane, que jadis Thérèse enleva de Crète pour la conduire sous les murs sacrés d'Athènes, mais il ne parvint pas à la posséder : Artémis, dans l'île de Dia, tua la vierge sur l'indication de Dionysos. »

Ces vers impliquent : 1° que Thésée ramenait Ariane de Crète vers Athènes (tout le vers ἐκ Κρήτης ἐς γουνὸν Ἀθηνάων ἱεράων peut être une interpolation attique ; alors Homère aurait dit seulement que Thésée avait enlevé Ariane, ἥν ποτε Θησεὺς ἦγε, sans dire vers quelle ville tendait son voyage) ; 2° que Thésée ne put débarquer Ariane là où il voulait la conduire, ἦγε μέν, οὐδ' ἀπόνητο ; 3° qu'entre temps (πάρος) Artémis la tua dans l'île de Dia, sur l'indication (μαρτυρίῃσιν) de Dionysos, ce qui implique, comme la légende la plus répandue, que Dionysos se trouvait par hasard dans l'île de Dia au moment où Ariane fut contrainte de s'y arrêter et peut-être que le Dieu, devenu amoureux de la jeune fille, s'aperçut de son état et demanda à Artémis de la secourir. Mais celle-ci, au lieu de l'assister dans son épreuve, la tua. Ainsi, ce qu'on peut retenir de ce passage obscur, c'est qu'Ariane mourut en couches et que Dionysos fut mêlé à cet incident, attribué à la colère, d'ailleurs imparfaitement expliquée, de la déesse virginale Artémis.

Suivant une autre légende, Ariane, abandonnée par Thésée en Crète même, s'y serait pendue. Une troisième version la fait mourir ou du moins ensevelir à Argos, dans le sanctuaire du Dionysos crétois, auprès du temple d'Aphrodite Uranie (Paus., II, 23, 8) ; on déclarait même y avoir vu son sarcophage (σόρος). Enfin, Plutarque nous a conservé une très singulière légende

qu'il emprunte, dit-il, à l'historien Péon d'Amathonte (Chypre), dont on ne sait rien, sinon qu'il était l'auteur d'un ouvrage intitulé *Kypriaka*. Comme Thésée ramenait Ariane en Attique, une tempête poussa son vaisseau vers Chypre. Ariane, enceinte, se trouvant très incommodée de la mer et gravement malade, le héros la déposa sur le rivage d'Amathonte et revint vers son vaisseau pour le mettre en sûreté. Mais la tempête, qui continuait, emporta le navire en pleine mer. Les femmes d'Amathonte s'empressèrent auprès d'Ariane, qui se désolait d'être abandonnée, lui donnèrent toutes sortes de soins et allèrent jusqu'à lui présenter des lettres fabriquées par elles et qui étaient censées lui être écrites par Thésée (c'est là sans doute la plus ancienne mention dans la Fable de lettres supposées). Malgré l'aide que donnèrent les femmes à la jeune fille en travail, elle mourut sans avoir accouché et fut enterrée sur place. Peu après, Thésée revint à Amathonte, éprouva une grande affliction à la nouvelle de la mort d'Ariane et donna une somme d'argent aux habitants de la ville pour qu'ils instituassent un sacrifice en son honneur. Il fit aussi dresser (sans doute sur le tombeau) deux petites statues, l'une d'argent, l'autre de bronze, dont Plutarque ne dit rien de plus; mais il faut observer que, d'après un autre texte de Plutarque (*Thes.*, XXI), Thésée aurait consacré plus tard, dans le temple de Délos, une statue d'Aphrodite qu'il avait reçue d'Ariane. Il s'agit donc probablement, à Amathonte, de deux autres statues de divinités, probablement attribuées au sculpteur crétois Dédale, qu'Ariane aurait données à Thésée et dont il se sépara pour orner la tombe d'Amathonte.

Suivant Péon encore, on sacrifiait à Ariane le second jour du mois Gorpiæos; au cours de la cérémonie, un des jeunes gens (τινα τῶν νεανίσκων) se couchait, imitait les cris et les gestes des femmes en travail; le sanctuaire où les Amathontiens montraient la tombe était consacré à Ariane-Aphrodite. Immédiatement après, Plutarque nous apprend qu'à Naxos il y a une tradition qui distingue deux Minos et deux Ariane. Une première Ariane, mariée à Dionysos à Naxos, fut mère de Staphylos et d'un autre fils; la seconde Ariane, de date postérieure, enlevée par Thésée et aban-

donnée par lui, vint à Naxos, accompagnée de sa nourrice Korkiné, dont on montre la tombe dans l'île. Cette seconde Ariane y mourut aussi et jouit d'honneurs comme la première, mais d'un caractère différent; en effet, tandis que la fête de la première Ariane, épouse de Dionysos, est célébrée avec joie, les sacrifices offerts en mémoire de la seconde sont tout empreints de tristesse et de deuil.

II

Bien entendu, la distinction de deux Ariane, l'une et l'autre fille de différents Minos, est absurde; elle a été imaginée par des savants de l'époque hellénistique pour répondre à des difficultés chronologiques, d'ailleurs réelles. Alors, en effet, qu'Homère et Hésiode ne connaissent qu'un seul Minos, roi de Cnosse, fils et protégé de Jupiter, les mythographes en ont distingués deux, à savoir : 1° le fils de Zeus et d'Europe, roi de Crète; 2° son petit-fils, qui possédait une puissante marine et imposa tribut à Athènes. Mais, pour nous en tenir aux cérémonies célébrées à Naxos en l'honneur d'Ariane, il est évident qu'elles comportaient successivement des rites de réjouissances et des rites de deuil; on fêtait l'hymen d'Ariane avec Dionysos et on déplorait, autour d'une tombe, sa mort prématurée. Du rite d'Amathonte, nous ne connaissons que la partie douloureuse, Ariane dans les souffrances de l'enfantement; mais il est bien probable que ces scènes d'affliction avaient une contre-partie et qu'à Chypre comme à Naxos la joie a dû succéder au deuil, ou inversement. Comme il s'agit de cérémonies annuelles, il est indifférent que les rites funèbres aient précédé ou suivi les autres; de toute façon, dans un cycle de deux ans, Ariane a dû mourir et ressusciter. Remarquons qu'à Amathonte comme à Argos elle paraît en relations étroites avec Aphrodite; à Amathonte, le sanctuaire est sous le vocable d'Ariane-Aphrodite, ce qui peut signifier Aphrodite très pure (Αρι-αγνη); à Argos, le sanctuaire voisin de la tombe est celui d'Aphrodite céleste. Comme on montrait d'ailleurs à Délos une image d'Aphrodite ayant appartenu à Ariane et dédiée par Thésée, il n'est

pas invraisemblable que la légende faisait d'Aphrodite la protectrice d'Ariane, tandis qu'Artémis, la déesse vierge, lui avait voulu du mal ; la résurrection d'Ariane et son hymen avec Dionysos se seraient accomplis sous le patronage et par le bienfait de la déesse à laquelle l'épithète de καλή, donnée par Homère à Ariane, convenait tout particulièrement.

Péon étant un Grec de Chypre, sans doute de l'époque des Ptolémées, devait connaître les rites célébrés à Amathonte sa patrie et doit les avoir rapportés exactement. Or, ce qu'il nous apprend constitue un véritable *scenario*, qui peut se résumer ainsi : 1° Au cours d'une tempête, Ariane, malade, est déposée sur le rivage d'Amathonte par une barque qui s'éloigne ; 2° les femmes du pays s'empressent autour d'elle ; 3° elle se plaint d'être abandonnée par Thésée ; 4° les femmes du pays lui apportent, pour la consoler, des lettres censées écrites par Thésée, que la tempête a forcé de s'éloigner, mais qui reviendra à la première éclaircie ; 5° Ariane éprouve les douleurs de l'enfantement et meurt sans avoir accouché ; 6° les femmes du pays l'ensevelissent avec honneur ; 7° Thésée arrive, s'abandonne d'abord à la douleur et puis institue le culte d'Ariane dans le bosquet sacré d'Aphrodite. — Qu'un poète ait ou non tiré de ces données une tragédie, dont les éléments sont très clairement marqués, il semble qu'on a dû célébrer à Amathonte un drame rituel, probablement sans dialogue, mais avec accompagnement de musique et de chants, que le fragment de Péon permettrait de restituer même aujourd'hui.

Un détail qui a frappé les critiques modernes et qui devait déjà paraître surprenant à Plutarque, sans quoi il ne l'aurait pas signalé, c'est que le rôle d'Ariane, dans cette représentation mimée, était tenu par un jeune homme, nécessairement habillé en femme. A l'époque de Plutarque, dans les mimes, les femmes tenaient les rôles féminins, à la différence de ce qui se passait dans les théâtres grecs, où les actrices étaient inconnues. Il en résulte, d'abord, que Péon n'a pas analysé une tragédie, car il eût été inutile de dire à des lecteurs grecs qu'un jeune homme y jouait le rôle d'Ariane ; cela se comprenait et allait de soi. Il s'agit donc bien d'un drame rituel dont les acteurs n'étaient pas des profes-

sionnels, n'étaient pas masqués, mais appartenaient au temple d'Ariane-Aphrodite. Les personnages principaux, les femmes du pays, étaient les prêtresses attachées au temple, sans doute âgées, comme la plupart des prêtresses grecques. Mais le rôle d'Ariane ne pouvait être confié à une femme âgée; on avait donc recours à un éphèbe travesti. Cet éphèbe n'était pas seul attaché au temple; Plutarque, ou plutôt Péon, l'appelle τις τῶν νεανίσκων, ce qui ne veut pas dire « un des éphèbes d'Amathonte », mais un de ceux qui avaient qualité pour prendre part à la célébration des rites. Or, à Amathonte, nous sommes sur un terrain tout imprégné d'influences phéniciennes ; l'Aphrodite du lieu n'est qu'une transcription grecque d'Astarté. Il se trouve, précisément, que les temples phéniciens avaient un personnel de jeunes gens, dont les mœurs éveillaient parfois des soupçons ; ce sont les *kedeschim* bibliques. Je suis convaincu que les νεάνισκοι d'Amathonte, qui pouvaient aussi, dans un autre drame rituel, jouer le rôle d'Adonis et de ses compagnons de chasse, ne sont autres que des *kedeschim* hellénisés.

III

Dans le compte du temple de Citium, publié au *Corpus inscriptionum semiticarum*, il est question de *kelabim* ou chiens parmi le personnel rétribué du temple. Les éditeurs du *Corpus* avaient compris qu'il s'agissait de prostitués, *scorta virilia*, ainsi désignés d'un terme méprisant; j'ai soutenu, en 1885, qu'il s'agissait d'animaux attachés au temple, ce qui était aussi l'opinion de Joseph Halévy. « Il reste à savoir, écrit à ce propos le P. Lagrange, comment les chiens et leurs petits se présentaient avec les autres pour recevoir leur salaire en argent. » (*Etudes sur les relig. sémit.*, p. 220). L'objection est très juste ; mais il n'en est pas moins inadmissible qu'une désignation infamante, compréhensible dans le *Deutéronome* (XXIII, 18), ait figuré dans un registre officiel. Le P. Lagrange adopte une solution proposée par Hommel : le mot *kalabu* aurait été, à l'origine, presque synonyme de *kamaru*, prêtre, et les Hébreux n'auraient pas résisté à la tentation d'un

jeu de mots. Je m'étonne que notre savant confrère n'ait pas rappelé que les Dominicains ont été qualifiés, par un jeu de mots qui n'avait rien d'injurieux, mais qui mettait en lumière leur fidélité et leur zèle, de *Domini canes* ; il n'est pas impossible que les *kelabim* de Citium soient des « chiens du Seigneur », entendant par là qu'ils sont attachés au temple comme des gardiens vigilants. C'est bien *Domini canes*, et non *scorta virilia*, que le *Corpus* aurait dû proposer comme équivalent.

Jouait-on des drames rituels dans les temples phéniciens? Nous n'en savons rien, mais cela est très probable, car le drame rituel, ayant parfois pour but transparent d'assurer une chasse heureuse, se trouve encore dans des civilisations très primitives, par exemple en Australie. Il est curieux de constater, en beaucoup de pays, le travestissement des prêtres en femmes, alors que le travestissement inverse est des plus rares (Frazer, *Adonis*, II, p. 253). Pourquoi, il est assez difficile de le dire, ou peut-être ce serait-il trop facile, car on pourrait alléguer, d'une manière générale, les nombreux *tabous* qui pèsent sur la femme; quoi qu'il en soit, il semble qu'il faille chercher dans cet ordre d'idées et non pas, comme on l'a fait souvent, dans des considérations pratiques (faiblesse de la voix, exiguité de la taille), la raison de ce fait singulier que les Grecs n'ont jamais eu d'actrices et qu'aucun auteur n'ait pris la peine de nous dire pourquoi, même à l'époque où les représentations mimiques faisaient aux artistes femmes une très grande part. Dans le mime sacré d'Amathonte, on a supposé à tort que l'intervention d'un acteur travesti impliquait une survivance superstitieuse. Wagner l'explique comme il suit (*Encyclopédie* de Pauly-Wissowa) : « Dans cet étonnant usage (d'Amathonte), nous devons sans doute reconnaître une allusion (*Hinweis*) à la coutume énigmatique de la couvade, qui n'était pas tout à fait étrangère à l'antiquité et dont on peut suivre les traces parmi des peuples nombreux (entre autres les Basques et les Caraïbes) qui ne sont unis par aucun lien ethnographique. » Cette affirmation sans réserves, formulée dans un ouvrage très répandu, doit être expressément contestée ; l'erreur est d'ailleurs assez tentante, car dans l'exemplaire de Plutarque dont je fais usage, j'ai trouvé

non sans surprise le mot de *couvade* inscrit par moi au crayon, il y a de longues années, en marge du passage dont il s'agit. Effet, comme il va être facile de l'établir, d'une confusion qui ne résiste pas à l'examen.

Ce qui caractérise la couvade, c'est que le mari, après l'accouchement de la femme, observe un repos complet au lit pendant plusieurs jours. Dans aucun cas d'une authenticité incontestable, le mari ne fait mine d'accoucher lui-même; s'il se plaint, c'est à la façon d'une accouchée, non d'une parturiente. Il est vrai que des témoignages inexacts ont semblé dire le contraire; mais ils perdent toute valeur à la lumière de témoignages plus précis.

Diodore de Sicile dit des Corses (V, 14) : « A la naissance de leurs enfants, ils pratiquent une coutume fort étrange : ils n'ont aucun soin de leurs femmes en couches ; dès qu'une femme a accouché, le mari se couche sur le lit, comme s'il était malade, et s'y tient pendant un nombre fixe de jours comme une accouchée. »

Strabon dit des Ibères (III, 4, 17) : « Les femmes travaillent à la terre ; à peine accouchées, elles cèdent le lit à leurs maris et les servent. »

Apollonius de Rhodes dit des Tibaréniens de la mer Noire (II, 1011) : « Lorsque les femmes y ont donné des enfants à leurs maris, ceux-ci se jettent au lit et gémissent, la tête enveloppée ; les femmes apportent de la nourriture à leurs maris et préparent pour eux les ablutions (λοετρὰ λεχώϊα) des accouchées. » Ce dernier détail est évidemment une addition du poète. Valerius Flaccus dit à peu près la même chose (V, 1491), mais son témoignage, dérivé d'Apollonius, est sans valeur.

Les textes des voyageurs modernes, fort nombreux et de qualité inégale, ont été étudiés en dernier lieu par M. Frazer (1). Ce savant affirme n'avoir pas rencontré un seul exemple authentique où le rite aurait consisté, de la part du père, à simuler l'accouchement; déjà l'illustre Tylor, en 1875, avait remarqué que la prétention paternelle à la maternité n'était pas un élément de la couvade. Le nom même, qui est français et espagnol (couvade,

(1) *Totemism*, t. IV, p. 244.

covada), implique que le mari semble couver les œufs comme une poule, mais non pas qu'il ait pondu les œufs. L'équivalent allemand forgé par les ethnographes, *Männerkinderbett*, implique au contraire, comme le fait observer M. Frazer, que le mari accouchait à son tour, ce qui est contraire aux textes les plus formels; ce terme, mal choisi, est responsable des erreurs commises à ce sujet. Le passage de Péon ne doit donc nullement être ajouté aux quelques textes anciens qui font allusion à la couvade : le rôle que joue l'éphèbe du temple d'Amathonte s'explique par de tout autres considérations.

IV

C'est la présence, dans les temples phéniciens, de ces éphèbes, souvent travestis en vue de cérémonies rituelles, dont plusieurs (des hiérogamies, par exemple) pouvaient blesser la pudeur, qui explique l'interdiction sévère du législateur hébreu dans le *Deutéronome* : « Une femme ne doit pas porter des habits d'homme et un homme ne doit pas prendre des vêtements de femme; quiconque fait cela est en abomination à l'Eternel. » Reuss commente ainsi : « Nous ignorons jusqu'à quel point cette défense était motivée par les faits. Mais elle s'explique suffisamment par les abus auxquels pouvaient donner lieu des déguisements ou des velléités d'émancipation. » Ces derniers mots font sourire aujourd'hui; mais le début de la phrase de Reuss n'est pas moins singulier. Le *Deutéronome* est préoccupé de la religion des Israélites, non de leur bonne tenue. Ce qu'il prohibe avec rigueur n'est le plus souvent que l'usage des païens avec lesquels les Israélites de Palestine étaient en contact. Ici, il vise les mascarades religieuses avec travestissements, qui devaient être fréquentes chez les Cananéens, comme chez d'autres peuples peu civilisés de nos jours. Mais cette défense, motivée par des usages analogues à celui que nous constatons dans le rite hellénisé d'Amathonte, a entraîné une conséquence terrible : le verset du *Deutéronome* fut un des arguments les plus décisifs dont s'inspirèrent les juges de Jeanne d'Arc.

Pendant l'hiver de 1429 à 1430, alors que Jeanne était dans toute sa gloire, des docteurs comme Gerson avaient fait effort pour la justifier sur ce point (1). Déjà, vers 1300, un autre docteur, Jean de Fribourg, admettait qu'on peut se travestir sans péché en cas de nécessité, soit pour échapper à un ennemi, soit faute d'autres vêtements. Les théologiens de 1429 émirent l'avis que l'interdiction du *Deutéronome*, purement juridique, n'avait pas une autorité absolue dans la loi nouvelle. L'objet de cette prohibition, disaient-ils, était uniquement la sauvegarde des mœurs et de la décence ; il convenait de considérer les circonstances et les intentions, en sorte que la loi divine ne pouvait interdire l'équipement viril et guerrier à Jeanne, femme virile et guerrière. Ils justifiaient de la même façon la coupe de ses cheveux, interdite pourtant aux femmes par l'apôtre Paul.

Malheureusement, les juges de Rouen ne firent aucun cas de ces arguments et l'on peut dire sans paradoxe que Jeanne fut brûlée parce que dans les temples cananéens, antérieurs de vingt-cinq siècles à son temps, des travestissements faisaient partie du rituel et que la loi juive les proscrivit sévèrement comme des actes d'idolâtrie. A cette heure encore, les réglements de police s'inspirent inconsciemment de la défense du *Deutéronome*, entièrement et expressément laïcisée : on allègue la décence et le respect des mœurs, sans dire au juste en quoi ils sont intéressés à cette affaire, ni si le costume viril, plus commode, plus simple et peut-être plus hygiénique, ne conviendrait pas mieux à beaucoup de femmes, appelées souvent aujourd'hui à remplacer les hommes dans leurs travaux les plus fatigants et les plus durs.

(1) Lea, *Histoire de l'Inquisition*, t. III, p. 426 de ma traduction.

LE SACRIFICE DE TYNDARE (1)

I

Pausanias signale, aux environs de Sparte, un lieu qu'il appelle le *monument du cheval*, ἵππου μνῆμα (2). Il en explique l'origine comme il suit. Tyndare, roi de Sparte, réunit là les prétendants de sa fille Hélène ; il sacrifia un cheval et, se tenant debout sur ses entrailles dépecées (τόμια), fit prêter serment aux prétendants. Ceux-ci jurèrent de protéger Hélène et son futur époux contre quiconque voudrait leur nuire. Ce serment prêté, Tyndare ensevelit le cheval à l'endroit marqué par le monument.

Ce monument était vraisemblablement un simple tertre, un *tumulus* ; il s'appelait, dans le pays, le *tertre du cheval* et la tradition locale donnait, de ce nom, l'explication que répète Pausanias. Mais elle ne l'avait pas inventée ; l'histoire singulière du sacrifice de Tyndare et du serment déféré par lui aux prétendants d'Hélène devait se lire dans de vieux textes littéraires qui ne sont pas venus jusqu'à nous. En effet, six siècles avant Pausanias, nous constatons une allusion à la même légende dans une comédie d'Aristophane. Il s'agit, pour les femmes grecques, de former une ligue de la paix. Calonice demande à Lysistrate par quel serment elles vont s'obliger. Lysistrate, rappelant le serment des Sept contre Thèbes dans la tragédie d'Eschyle, propose de sacrifier une brebis

(1) *Revue de l'Histoire des Religions*, 1913, p. 133-145. (*Comptes-rendus de l'Acad. Inscr.*, 1913, p. 402).

(2) Pausanias, III, 20, 9.

et de jurer sur un bouclier. — Non, répond Calonice, on ne peut jurer sur un bouclier quand il s'agit de la paix. — Mais quel serment faut-il donc prêter ? demande Lysistrate. — Si nous prenions, dit Calonice, un cheval blanc et si nous le coupions en morceaux ? — Où prendrions-nous un cheval blanc ? objecte Lysistrate. — Sur quoi un scholiaste remarque que les Amazones immolaient des chevaux blancs ; mais ce rapprochement est hors de propos. Calonice a parlé d'un serment prêté sur les entrailles d'un cheval immolé ; c'est une allusion évidente au rite même que décrit Pausanias et dont le caractère essentiel est de sanctifier un serment, en particulier un serment d'alliance, comme celui dont il s'agit dans les deux cas. L'allusion d'Aristophane complète sur un point le texte de Pausanias : le cheval sacrifié était blanc.

Observons ici que le texte du Périégète est fort elliptique : il ne dit pas comment les prétendants d'Hélène ont prêté serment. Tyndare se place sur les entrailles dépecées du cheval (ἐπὶ τῶν τομίων) ; il est logiquement nécessaire que ces entrailles jouent un rôle dans le serment qu'il sollicite, que chaque contractant les touche de quelque manière, ou qu'il passe entre les sections que le couteau du sacrificateur a isolées. Les commentateurs de Pausanias, notamment M. Frazer, ont réuni des exemples de pratiques analogues ; le mieux attesté, à l'époque historique, est celui du serment prêté devant l'Aréopage d'Athènes, où l'accusateur se tenait debout sur les membres d'un sanglier, d'un bélier et d'un taureau, sacrifiés dans des conditions prescrites par la loi religieuse (1). Je ne m'occuperai, dans ce qui suit, que des parallèles les plus anciens, ou qui permettent des inférences touchant les époques les plus anciennes ; je ferai abstraction de ceux que fournit l'ethnographie, non qu'ils ne soient instructifs, mais parce qu'il est possible, en l'espèce, de se passer d'eux.

(1) Démosthène, *Orat.*, XXIII, p. 642.

II

Le serment sacrificiel est un usage très archaïque, dans lequel l'immolation de la victime n'a pas pour objet, comme on le pourrait croire, d'assurer la participation ou la bienveillance des dieux : c'est une opération magique dont l'efficacité est due à la sainteté même de l'être sacrifié, intervenant, comme élément principal, au contrat et à la formule d'exécration qui le fortifie. Si, plus tard, on a juré par les dieux de l'Olympe, c'est qu'il a fallu accommoder à ce panthéon nouveau des formules rituelles nées avant lui. Mais, même en pleine période historique, nous constatons des survivances du rite primitif, où la victime seule sanctifie le serment et en interdit avec plus de force la violation.

On dit que Catilina, voulant s'assurer la fidélité des principaux conspirateurs de son parti, imagina de les lier par un serment horrible, précédé d'un sacrifice humain. « Ayant immolé un enfant, dit Dion Cassius (XXXVII, 30), et ayant prononcé les serments sur ses entrailles, il toucha ensuite ces entrailles et les autres firent de même » (ἔπειτα σπλάγχνευσεν αὐτὰ μετὰ τῶν ἄλλων). Le sens du dernier membre de phrase est contesté : que signifie σπλαγχνεύειν ? S'agit-il d'entrailles touchées ou d'entrailles mangées ? Mérimée a eu raison de préférer le premier sens ; le mot σπλαγχνεύειν, qu'emploie ici Dion Cassius, est rituel ; il marque le contact physique avec l'objet sacré, qui fait passer sa puissance — le *mana* des Polynésiens — dans ceux qui le touchent. La version donnée par Salluste (XXII) est un peu différente. Catilina mêle du sang humain à du vin et fait circuler ce mélange dans des coupes ; après l'exécration (Salluste ne parle pas du serment), tous en boivent un peu, *suivant l'usage dans les sacrifices solennels* ; cela fait, Catilina révèle ses desseins. L'opération aurait eu pour but de cimenter la fidélité des conjurés par la conscience d'un grand forfait accompli en commun (*qui inter se fidi magis forent alius alii, tanti facinoris conscii*). Salluste ajoute que toute cette histoire lui paraît suspecte et peut avoir été inventée après coup, pour atténuer la responsabilité de Cicéron en aggravant le crime des cons-

pirateurs. Mais le fait même qu'elle a trouvé crédit prouve qu'elle était rituellement correcte, et c'est cela seul qui nous importe. Salluste, qui suit une bonne source, distingue nettement les différents rites : 1° l'emploi du sang humain, c'est-à-dire d'une substance sacrée entre toutes, assimilée à la vie même ; 2° la dissimulation de cet emploi, puisque le sang est mêlé à du vin ; 3° l'exécration, c'est-à-dire la malédiction prononcée par chacun, ou par un seul parlant au nom de tous, contre quiconque trahirait la cause ; 4° le rite magique proprement dit, absorption du sang par les convives, qui crée entre eux la fraternité du sang et fait surtout intervenir le sang sacré pour ajouter une force redoutable à l'exécration ; 5° la révélation faite aux mystes qui deviennent, dès lors, des initiés. — Il faut remarquer l'expression de Salluste, *sicut in sollemnibus sacris fieri consuevit* ; il y a là une allusion, presque indiscrète sous la plume d'un ancien, à l'usage de la coupe de vin dans les mystères, car Salluste, ou l'auteur qu'il suit, n'a pu penser à autre chose. Répétant d'ailleurs une tradition qu'il a trouvée toute faite, l'historien ne paraît pas avoir compris lui-même la portée du rite, puisqu'il croit que les conjurés se seraient liés par la conscience d'un grand crime commis en commun. De quel crime s'agit-il ? Ils ont bu du sang humain sans s'en douter ; ils n'ont pas tué un homme pour en tirer du sang; ils ne sont pas des criminels de droit commun. Cette explication est donc sans valeur ; c'est une explication rationaliste. L'explication vraie, qui est d'ordre magique, paraîtra d'autant plus intéressante que Salluste nous la suggère sans nous la donner.

III

En rapportant le témoignage abrégé de Pausanias sur le sacrifice de Tyndare, nous avons été amené à supposer que les prétendants d'Hélène touchèrent les entrailles coupées de la victime ; cette hypothèse peut trouver une confirmation dans le texte cité de Dion Cassius. On admettrait aussi, d'après le texte de Salluste, qu'ils ont bu chacun quelques gouttes de sang. Mais une troisième

hypothèse, suggérée par le mot τόμια (entrailles découpées) qu'emploie Pausanias, paraît plus vraisemblable : celle d'un passage à travers les parties du corps de l'animal. Pourquoi aurait-on dépecé le corps, puisqu'il ne s'agit pas d'un banquet, si cette opération n'avait pas dû servir au rite essentiel ? Une analogie très digne d'attention nous est fournie par un texte biblique. C'est l'Éternel qui parle par la bouche de Jérémie (XXXIV, 8), pour reprocher aux Juifs d'avoir réduit à la condition servile les esclaves qu'ils avaient libérés sous la menace des Chaldéens, au moment où ceux-ci assiégeaient Jérusalem : « Vous ne m'avez point obéi. Et les hommes qui n'ont point voulu ratifier les promesses du pacte qu'ils avaient fait en ma présence, avec le taureau coupé en deux, entre les morceaux duquel ils ont passé, ces chefs de Juda et de Jérusalem, ces eunuques et ces prêtres et tout le commun peuple qui est passé entre les morceaux du taureau, je les livrerai à leurs ennemis ».

Voilà donc la mention d'un engagement solennel, pris devant Jahveh, et dont le rite essentiel obligeait tous ceux qui y participaient de passer entre les morceaux d'un taureau coupé en deux. Il y a quelque chose d'analogue dans la *Genèse* (XV, 10), lors du pacte conclu entre Jahveh et Abraham ; mais ce passage est tellement obscur que j'aime mieux m'en tenir à celui de Jérémie. Observons d'abord qu'il n'est question d'aucun rite de ce genre dans les livres qui nous ont conservé les lois dites mosaïques ; preuve, après tant d'autres, que la rédaction et la promulgation de ces lois sont postérieures à l'époque des prophètes et que l'origine mosaïque qu'on leur attribue est insoutenable. L'usage religieux auquel Jérémie fait allusion devait être universellement admis, puisque tout le peuple, y compris les chefs et les prêtres, s'y est conformé et que l'Éternel, parlant par la bouche de Jérémie, ne trouve rien à blâmer dans cette pratique : il blâme seulement le manquement à la parole donnée et promet d'en tirer une éclatante vengeance.

Que signifie le rite du taureau coupé ? C'était, dit Reuss (1), une cérémonie symbolique usitée dans les affaires civiles et dans les

(1) Reuss, *Les Prophètes*, t. 1, p. 530.

relations internationales. On partageait en deux une victime et, en passant entre les deux moitiés, on appelait sur soi-même le sort de l'animal en cas de violation du pacte. De là en hébreu la locution *trancher une alliance*, en latin *icere fœdus*, en grec ὅρκια τέμνειν.

Cette explication est tout à fait insuffisante, car elle fait abstraction de ce qu'il y a de plus important dans un sacrifice, à savoir la sainteté de la victime. Au contraire, si l'on met au premier plan, pour ainsi dire, l'idée de cette sainteté, on comprendra qu'une réunion d'hommes, même très nombreuse, puisse se sanctifier, s'imprégner de la force magique de la victime, ajouter cette force à celle de l'engagement pris et à l'exécration qui le complète, en passant entre deux moitiés de l'animal immolé. Il n'y a pas contact, comme lorsque l'on touche les entrailles ou qu'on boit du sang, mais il y a les apparences d'un contact, qui simplifient et abrègent le rite sans en diminuer l'efficace, exactement comme lorsqu'on fait passer un homme par le trou d'un rocher ou d'un vieil arbre, superstition qui a été signalée dans un grand nombre de pays. Le cérémonial usité en Palestine et celui dont on trouve des traces en Grèce accusent une parenté assez proche pour qu'on y voie la survivance d'une pratique antérieure à toute histoire, fondée sur les notions primitives de sainteté, de communication de la sainteté par le contact, l'approche ou le passage, qui appartiennent au vieux fonds commun de la psychologie religieuse.

IV

Le passage à travers le corps d'une victime est mentionné dans un texte latin qui n'est pas antérieur à l'époque impériale, mais a été compilé d'après des textes grecs anciens et se rapportant à des événements protohistoriques, le *De Bello Trojano* de Dictys. Au moment où les chefs vont partir pour la guerre de Troie, on décide de leur faire prêter serment. Le devin Calchas fait amener un verrat au milieu de l'assemblée et le coupe en deux morceaux dont il place l'un à l'est, l'autre à l'ouest ; puis il ordonne à tous les chefs de passer entre les deux moitiés du ver-

rat avec leurs glaives nus et de les tremper dans le sang de l'animal. Après quoi, les chefs jurent de faire la guerre à Priam et de ne point poser les armes avant la ruine de Troie et de son empire. Les anciens commentateurs de Dictys ont tous rappelé, à ce propos, les textes de la Genèse et de Jérémie. L'intérêt de celui de Dictys tient à l'usage qui y est fait du sang de la victime ; il n'a d'ailleurs, après ce qui a été dit, rien de surprenant pour nous.

Revenons aux versets de Jérémie. Nous avons vu que le rite mentionné par le prophète est évidemment très ancien, antérieur aux codes hébreux qui l'ignorent à dessein. Vers l'époque de Jérémie, il a été judaïsé et rendu, si l'on peut dire, orthodoxe par l'intervention supposée de Jahveh, qui préside au rite et le couvre de sa sainteté. Mais cette intervention est certainement adventice, car la présence de Jahveh n'est pas plus nécessaire ici que celle d'un dieu de l'Olympe dans le sacrifice de Tyndare ou dans celui de Calchas. L'élément divin primitif est représenté à titre exclusif par la victime, dont la sainteté se communique aux contractants. Or, cette victime, à Jérusalem, est un taureau, c'est-à-dire précisément une vieille divinité syrienne, un Baal (1), qui survit, à ce titre, dans les taureaux placés auprès du Zeus d'Hélopolis (2), comme dans le Zeus de Doliché, figuré debout sur un taureau (3). Que le dieu taureau ait été vénéré aussi chez les Hébreux, à titre d'emprunt ou de survivance, cela ne fait pas de doute, au point qu'il est permis de dire que le dieu anthropomorphique de la Genèse et le dieu spirituel des prophètes ont recueilli la succession d'un dieu taureau. Des images portatives de taureaux dorés ont figuré, jusqu'au temps des prophètes, dans les sanctuaires d'Israël (4). On les trouve dans le royaume du Nord, à Dan et à Bethel, où l'on prétendait que ces images avaient été dressées par Jéroboam (5), à Samarie (6), peut-être aussi à Gilgal.

(1) Tobie, I, 5 : τοῦ Βὰαλ τῇ δαμάλει ou τῷ μόσχῳ.
(2) Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, p. 47.
(3) *Rép. de la statuaire*, II, p. 21.
(4) Pour ce qui suit, je renvoie à l'*Encycl. Biblica*. s. v. *Golden Calf*.
(5) I *Rois* 12, 28 ; II *Rois* 10, 29 ; Osée, X. 5.
(6) Osée, VIII, 5.

Il n'y en avait pas dans le temple de Jérusalem, à moins que les deux *Cherubim* colossaux, gardiens de l'arche sainte, n'aient été, comme on l'a supposé souvent, analogues aux taureaux ailés des palais assyriens ; mais là nous trouvons un autre dieu animal, une idole sauvée du naufrage des idoles, le serpent d'airain. Voici un texte formel sur le culte de l'image du taureau en Israël ; c'est l'Éternel qui parle par la bouche d'Osée (VIII, 5) : « Samarie, ton veau a causé ta perte. Ma colère s'est embrasée contre toi... car ce veau est aimé d'Israël ; l'ouvrier l'a fait, et il n'est point dieu ; c'est pourquoi le veau de Samarie sera mis en pièces ». S'il est toujours question de veaux et non de taureaux, c'est parce que les images en or, ou couvertes de plaques d'or, étaient nécessairement assez petites; ce n'est pas l'âge de l'animal, mais sa taille qui était ainsi indiquée. L'histoire d'Aaron fabriquant un veau d'or en plein désert (1) marque, malgré sa criante invraisemblance, qu'une idole de ce genre appartenait au vieux fonds polythéiste des Hébreux. Il est vrai que, suivant un texte, le culte du veau aurait été introduit par Jéroboam ; mais il est bien improbable que ce roi ait innové ; il n'a fait que restaurer un ancien culte populaire, combattu par les progrès du monothéisme. Ce culte était bien cananéen et non d'importation ou d'imitation égyptiennes, bien que Renan et Maspero aient autrefois cru cela ; car lorsque le prophète Osée et le rédacteur du livre des Rois condamnent le culte du veau, il ne font aucune allusion à l'Égypte et, en revanche, quand Jérémie (XLVI, 15) mentionne en passant le bœuf Apis, il ne le rapproche pas, comme il eût été tentant de le faire, des vieilles idoles encore vénérés en Israël.

Concluons que l'usage signalé par Jérémie remonte à une époque où le dieu principal des tribus qui le pratiquaient était un taureau. Dans des circonstances exceptionnelles, particulièrement solennelles et graves, ce taureau sacré était immolé et coupé en deux ; sa divinité se communiquait à ceux qui le touchaient ou qui étaient censés se sanctifier à son voisinage ; ainsi l'engage-

(1) *Exode*, XXXII.

ment collectif pris par ces hommes était corroboré ; l'exécration qu'ils prononçaient était rendue plus énergique et plus redoutable, exactement comme, à des époques plus récentes, un serment a paru plus efficace quand il était prononcé sur une hostie, sur une croix, sur des reliques de saints, sur les Écritures. C'est encore la même idée qui domine obstinément la mentalité religieuse de nos contemporains quand ils jurent sur la vie ou sur la tête de leurs parents ou de leurs enfants. Ils s'imaginent, il est vrai, qu'en usant de ces formules ils déclarent vouloir ou consentir qu'un parjure entraîne la mort de ces êtres chers ; au serment se mêle l'idée d'une exécration. Mais la preuve que cette interprétation vulgaire est erronée, c'est que ces hommes sont prêts à jurer de même sur ou par la tête de leurs parents défunts. Ainsi Atalide s'écrie dans *Bajazet* (V, 6) :

> Je jure par le ciel qui me voit confondue,
> Par ces grands Ottomans dont je suis descendue !

Le sentiment qui inspire ces formules très anciennes est celui de la *chose sacrée*, à quelque titre que ce soit, dont la vertu, invoquée par la parole ou absorbée par le contact, s'ajoute à la force de l'affirmation, qui est déjà magique ; l'idée du péril causé par le parjure à la chose sacrée qu'on invoque ou qu'on touche n'est pas admissible dans le cas des dieux, de leurs symboles ou de leurs reliques ; c'est une de ces illusions que crée le langage et que le rationalisme entretient. Car le rationalisme répugne essentiellement à la conception de la chose sacrée ; il vide les personnes et les objets de leur contenu magique ; à l'action des forces indéfinies que ce contenu représente, il substitue des notions presque mécaniques, telles que celle du danger de maladie ou de mort causé par le ressentiment d'un être transcendant, extérieur aux choses et conçu à l'image de l'homme. En ce sens, on peut dire que la religion des prophètes d'Israël est une réaction rationaliste contre les vieux cultes à *mana* des Cananéens ; il en est de même de la religion grecque des dieux olympiens, comparée à celle qui l'a précédée et dont elle a conservé, au prix de contradictions insolubles, bien des éléments surtout rituels.

V

La théorie que j'ai exposée du serment sacrificiel permet, je crois, de comprendre deux passages de l'Écriture qui ont fort embarrassé les commentateurs. Abraham, devenu vieux, dit à son intendant, peut-être Eliézer : « Pose la main sous ma hanche pour que je te fasse jurer par Jahveh que tu ne choisiras pas, pour femme à mon fils, une fille de Canaan » (*Genèse*, XXIV, 1). Et Jacob, devenu vieux à son tour, dit à son fils Joseph : « Si tu m'aimes, pose ta main sous ma hanche et promets-moi de ne pas m'ensevelir en Égypte » (*ibid.*, XLVII, 28). Tous les commentateurs ont reconnu qu'il y a là un euphémisme ; mais ils diffèrent d'avis sur l'explication de l'usage. M. Benzinger écrit (1) : « Il est sûr que cela n'a rien à voir avec la sanctification de ces parties par la circoncision. En revanche, cela peut indiquer que le serment lie aussi les descendants (opinion de Dillmann) ; ou bien il s'agit d'une survivance du culte phallique, emprunté aux Cananéens et qu'on ne comprenait naturellement plus à l'époque historique : l'organe de la génération y symboliserait la divinité (opinion de Holzinger) ». Ces deux explications me semblent également inadmissibles. Mais s'il est vrai, comme j'ai essayé de le faire voir, que la force magique et astreignante d'un engagement verbal s'accroît par l'effet de la force magique emmagasinée dans celui qui le profère, on comprend que le contact d'une chose *tabou* et généralement, à ce titre, soustraite au contact, augmente l'efficacité d'un serment. Il ne s'agit pas ici d'une chose *tabou* quelconque, mais d'une chose *tabou* appartenant à la personne qui exige le serment, dont la volonté semble ainsi passer dans celle du jureur et la renforcer dans le sens voulu. La mention de Jahveh, dans le premier passage cité de la Genèse, est une insertion du rédacteur monothéiste ; mais le rôle de témoin que lui attribue le texte n'en est pas moins instructif. Le vrai témoin, le *tiers intervenant*, est, dans l'usage primitif, la partie touchée. Est-ce

(1) *Encycl.* de Hauck, article *Eid*, p. 293

par l'effet d'un hasard que le mot latin *testis* — qui, au sens juridique, paraît signifier *tiers* (1), — désigne à la fois le témoin et la partie en question ? Est-ce l'effet du hasard si les Grecs, et les Romains à leur exemple, ont si volontiers juré par les Dioscures jumeaux, δίδυμοι, alors que ce dernier mot prête à la même équivoque ? Le latin *testis*, au sens anatomique, ne comporte aucune étymologie satisfaisante ; celle qui fait dériver ce mot de *testa*, signifiant *tesson*, par analogie à l'emploi analogue de *vas*, est loin d'être convaincante. Mais je ne voudrais pas affirmer que *testis*, *testiculus* signifient « témoin, petit-témoin » sur la seule autorité d'un usage biblique dont il n'y a pas trace en Italie ; j'indique une possibilité, rien de plus.

VI

Le passage de Pausanias relatif au sacrifice de Tyndare, que j'ai cité au début de ce mémoire, continue en ces termes (III, 20, 9) : « Tout près du monument du cheval s'élèvent sept colonnes, disposées, je crois, d'après un rite archaïque (κατὰ τρόπον οἶμαι τὸν ἀρχαῖον), qu'on dit être les images des sept planètes ». Cette explication vaut ce qu'elle vaut ; à mon avis, elle est négligeable ; mais ces sept piliers rappellent un texte curieux d'Hérodote sur les Arabes (III, 8) : « Quand deux hommes veulent contracter une alliance, un troisième, debout entre eux, pratique une incision dans les paumes de leurs mains auprès du pouce ; puis il prend un flocon de laine du vêtement de chacun et imbibe de leur sang *sept pierres debout placées au milieu*, en invoquant Dionysos et Uranie ». Voilà donc, chez les Arabes comme à Sparte, sept pierres debout — nous dirions des menhirs — qui jouent un rôle dans la prestation d'un serment d'alliance. Le mélange du sang des contractants sur les pierres sacrées crée entre eux un lien très fort, comme, chez d'autres peuples, l'absorption, par chaque con-

(1) A. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, p. 625. Osque *trstus* = *testes ; tristramentud* = *testament ;* irlandais *tress* = le troisième ; *trélij* = arbitre.

tractant, de quelques gouttes du sang de l'autre. Ici, le caractère sacré des pierres ajoute sa sainteté au mélange des sangs et en accroît l'efficacité magique. Le texte d'Hérodote explique et complète celui de Pausanias : les sept pierres debout, proches du monument du cheval, ne se trouvaient pas là sans raison ; elles servaient, comme le cheval sacrifié sur le tertre voisin, aux rites d'alliance les plus solennels de la tribu.

En étudiant le passage de Jérémie relatif au serment prêté sur le taureau, nous avons vu que la présence de Jahveh n'est pas essentielle et que, dans le rite primitif, c'est le taureau qui est le seul réservoir de force magique. La même conclusion doit être valable pour le rite grec. Mais alors se pose la question : pourquoi le souvenir de ce rite est-il lié, dans Pausanias, au nom de Tyndare, le « frappeur » (1) ?

VII

Tyndare, roi de Sparte, est l'époux de Léda ; celle-ci est la mère des Dioscures. Les Dioscures, à l'époque classique, sont des dieux cavaliers qui ont le privilège de fendre les airs sur leurs montures. Mais il ne peut s'agir de deux cavaliers aux origines de la fable, puisque l'équitation n'est connue en Grèce que depuis le VIIIe siècle ; il ne peut s'agir alors que de dieux-chevaux, de chevaux divins. Or, les chevaux divins qui portèrent plus tard le nom de Dioscures, quand on fit de leurs cavaliers les fils de Zeus, étaient aussi des chevaux volants, et la fable prétend nous dire pourquoi. Léda, racontait-on, les avait conçus de Zeus transformé en cygne et les avait non pas enfantés, mais pondus et couvés. Ils étaient donc des oiseaux. Mais Zeus, divinité olympienne, n'a rien à voir dans une légende aussi ancienne : Castor et Pollux sont donc des cygnes par leur mère, qui les a mis au jour dans des œufs. S'il sont aussi des chevaux, ce ne peut être que par leur père Tyndare, que la fable réduisit plus tard au rôle de père putatif. Donc, Tyndare,

(1) Si Tyndare est un nom indo-européen, on doit le rapprocher de *tundere;* mais il reste toujours possible qu'il appartienne à une autre langue.

le « frappeur », est un dieu cheval, dont Zeus a recueilli l'héritage, exactement comme le Jahveh biblique a recueilli l'héritage d'un dieu taureau.

Tyndare étant un cheval, tout s'explique. A l'endroit signalé par Pausanias, on nourrissait un cheval divin. Dans des circonstances exceptionnellement graves, la tribu le sacrifiait ; c'était le rite usité quand il s'agissait de confirmer ou de contracter une solennelle alliance. Par une transformation de la légende sous l'influence de l'anthropomorphisme, transformation dont j'ai cité ailleurs de nombreux exemples, Tyndare devint, d'animal sacrifié, roi sacrificateur ; le cheval divin se dédoubla et son nom passa à un prince mythique qui, une fois seulement, dans une circonstance qu'on précisait, aurait offert en sacrifice un cheval. Mais, comme il arrive en pareil cas, le rite survécut à la légende primitive et nous en a conservé, grâce aux informations de Pausanias, les éléments. Le mythe classique s'est accommodé au rite en se localisant. Le *monument du cheval* que signale Pausanias est, en réalité, le monument collectif des *chevaux Tyndare*; c'était là qu'on les ensevelissait. Il y a d'autres sépultures collectives de chevaux sacrés en Grèce; on en trouvera, dans ce volume-même, un exemple, à propos de l'héroïne Hippô (p. 32-44).

APPENDICE

Je publie ici l'intéressante lettre que m'écrivit M. René Basset, doyen de la Faculté des Lettres d'Alger, à la date du 3 décembre 1913.

Cher monsieur,

« Je viens de lire dans la *Revue de l'Histoire des Religions* votre intéres-
« sant article sur le sacrifice de Tyndare. A propos de la coutume de faire
« passer des associés ou des conjurés entre les deux moitiés d'une victime,
« il m'est revenu à la mémoire une mention plus ancienne que celle du
« faux Dictys. Hérodote, (VII, 39) rapporte que Xerxès fit passer son armée

« entre les deux moitiés du corps du fils aîné de Pythios le Lydien, qui, « en échange de ses trésors, lui avait demandé de le lui laisser, tandis que « les quatre autres prendraient part à l'expédition contre la Grèce. Hérodote « donne cette exécution comme une punition du manque de confiance que « Pythios avait montré sur l'issue de la guerre et c'est, je crois, l'opinion « adoptée par les écrivains postérieurs. Mais pourquoi le défilé ? On com- « prend Xerxès faisant tuer exprès celui que le père voulait garder près « de lui — mais cela n'explique pas la cérémonie. Quoiqu'il en soit, vous « examinerez si ce fait vient à l'appui de la thèse ingénieuse que vous « avez admise.

« Je crois que la version de Salluste est exacte (je ne dis pas vraie) en ce « qui concerne Catilina. Je veux dire que le reproche d'avoir, lui et ses « complices, goûté du sang humain mêlé à son vin, dut lui être adressé. « Je m'en suis occupé autrefois dans une série de notes sur la fraternité « par le sang, publiée dans la *Revue des Traditions populaires*. Cette version « d'ailleurs n'est pas en contradiction avec celle de Dion.

Agréez, etc.

René Basset.

OBSERVATIONS SUR LE MYTHE D'IPHIGÉNIE (1)

I

En 397, lorsque Agésilas allait partir pour sa campagne d'Asie contre les Perses, un conflit de caractère religieux s'éleva entre lui et les autorités béotiennes au port d'Aulis. Nous possédons de cet incident trois relations, dont la comparaison ne laisse pas d'être instructive.

La plus ancienne et la plus brève est celle de Xénophon (2). Agésilas, dit-il, voulut sacrifier à Aulis, comme l'avait fait Agamemnon sur le point de s'embarquer pour Troie. Quand il fut arrivé, les Béotarques, apprenant qu'il offrait des sacrifices, envoyèrent des cavaliers pour lui interdire de continuer et jetèrent en bas de l'autel celles des victimes (ou les membres des victimes) qu'ils y trouvèrent. Agésilas prit les dieux à témoin et, fort en colère, monta sur sa trière et quitta ces lieux.

Ainsi présenté, l'épisode est peu compréhensible. On ne sait ce qui motive l'intervention des Béotarques et leur insolence ; on s'explique moins encore pourquoi le roi de Sparte l'a tolérée. Xénophon s'adressait sans doute à des lecteurs qui comprenaient à demi-mot et savaient qu'un étranger, fût-il roi de Sparte et chef des armées de la Grèce, ne pouvait pas sacrifier lui-même à Aulis. Remarquons que l'intervention des Béotarques prouve que ces

(1) *Revue des Études grecques*, 1915, p. 1-15 (*Comptes rendus de l'Acad. Inscr.*, 1914, p. 547).

(2) Xénophon, *Helléniques*, III, 4, 3.

magistrats disposaient d'une sorte de gendarmerie à cheval. Aulis, nous le savons par Pausanias, dépendait de Tanagra ; il faut donc que les Béotarques en question soient ceux de cette ville et qu'ils aient eu dans leurs attributions la surveillance des sacrifices à Aulis.

Le second texte, celui de Pausanias, est plus développé (1). Agésilas se rendit à Aulis pour sacrifier à Artémis, à l'exemple d'Agamemnon qui avait apaisé la déesse en ce lieu, lorsqu'il conduisait la flotte grecque vers Troie. Le roi de Sparte estimait qu'il régnait sur une ville plus importante qu'Agamemnon ; il commandait, comme lui, à toute la Grèce ; il savait aussi que ce serait un plus grand exploit de vaincre Artaxercès et de conquérir les richesses des Perses que de détruire la puissance de Priam. Pendant qu'il sacrifiait, des Thébains arrivèrent en armes ; ils jetèrent en bas de l'autel les cuisses des victimes qui brûlaient et chassèrent le roi du sanctuaire. Agésilas fut affligé de l'interruption du sacrifice, mais n'en partit pas moins pour l'Asie.

Ici il n'est pas question des Béotarques, mais seulement de certains Thébains, et l'affront infligé à Agésilas se comprend moins encore. Xénophon se sert de l'expression διέρριψαν ἀπὸ τοῦ βωμοῦ ; Pausanias écrit ἀπορρίπτουσιν ἀπὸ τοῦ βωμοῦ ; l'un et l'autre rappellent le sacrifice d'Agamemnon, et ce que Pausanias dit de plus, comparant Agamemnon et Agésilas, n'est que broderie. On peut donc admettre qu'il a connu le texte de Xénophon et s'est contenté de le développer, tout en l'abrégeant sur un point essentiel (l'ordre donné par les Béotarques à leurs gendarmes à cheval).

Plutarque, qui est béotien et généralement fort informé de tout ce qui touche à l'histoire de son pays, entre dans des détails plus circonstanciés (2). Pendant que l'armée s'assemblait à Géreste en Eubée, Agésilas descendit à Aulis avec quelques amis et y passa la nuit. Dans son sommeil, il crut entendre une voix lui dire : « Roi des Lacédémoniens, vous n'ignorez pas sans doute que personne, depuis Agamemnon jusqu'à vous, n'a été nommé général de toute

(1) Pausanias, III, 9, 3.
(2) Plutarque, *Agésilas*, 6 (Ricard, t. III, p. 161).

la Grèce. Puisque vous commandez aux mêmes peuples, que vous allez combattre les mêmes ennemis et que vous partez pour cette guerre des mêmes lieux qu'Agamemnon, il convient que vous fassiez à la déesse le même sacrifice qu'il fit avant son départ ». Agésilas se souvint aussitôt du sacrifice de la jeune fille, que son père avait immolée par ordre des devins. Sans se troubler, dès qu'il fut levé, il raconta sa vision à ses amis et leur dit que, pour honorer la déesse, il lui offrirait une victime qui devait lui être agréable, mais qu'il n'imiterait pas la sottise (ἀπάθειαν) du général d'autrefois. Il couronna donc de fleurs une biche qu'il fit immoler par son devin, et non comme avait coutume de le faire celui que les Béotiens chargeaient de ces rites. Les Béotarques, l'ayant appris, en furent si irrités qu'ils envoyèrent à l'heure même leurs officiers (ὑπηρέτας) à Agésilas, pour lui défendre de sacrifier contre les lois et les coutumes (πάτρια) des Béotiens. Ces officiers s'acquitèrent de leur message et jetèrent à bas de l'autel les cuisses de la victime (τὰ μηρία διέρριψαν ἀπὸ τοῦ βωμοῦ). Agésilas se rembarqua fort affligé (χαλεπῶς ἔχων), irrité contre les Thébains et découragé par cet augure ; il craignait que ses affaires ne fussent destinées à un échec et que son expédition ne réussît pas.

Nous comprenons maintenant l'intervention des Béotarques et l'humiliation que se laisse infliger Agésilas. Il a commis, involontairement, un sacrilège : il a offert un sacrifice sans observer les rites ancestraux que son devin particulier devait ignorer. La chose a été dénoncée aux Béotarques par le prêtre d'Aulis, investi de ses fonctions par les Béotiens, c'est-à-dire par leurs magistrats (ὁ ὑπὸ τῶν Βοιωτῶν τεταγμένος) ; les Béotarques sont intervenus et ont employé la force pour faire cesser ce qu'ils considéraient comme un scandale. Agésilas, bien que mortifié, n'a pas opposé de résistance et a repris la mer.

II

L'histoire du songe d'Agésilas ne se trouve que dans Plutarque ; mais il y fait encore allusion dans une autre biographie où

il raconte, avec plus de développements, un incident analogue (1). A la veille de la bataille de Leuctres, Pélopidas vit en songe les filles de Skédasos pleurant autour de leurs tombeaux et chargeant d'imprécations les Spartiates ; car c'étaient des Spartiates qui leur avaient fait violence et les avaient tuées près de Leuctres. Skédasos lui-même, apparaissant à Pélopidas, lui ordonna d'immoler à ses filles une vierge rousse, s'il voulait vaincre ses ennemis. Pélopidas fit part de sa vision aux siens ; plusieurs l'engagèrent à obéir et lui citèrent des exemples de sacrifices humains (mais non celui d'Iphigénie). Ils ajoutèrent qu'Agésilas étant sur le point de faire voile des lieux d'où était autrefois parti Agamemnon, la déesse lui apparut pendant son sommeil et lui demanda le sacrifice de sa fille ; la tendresse paternelle ne lui ayant pas permis de consentir, il ne fit rien d'utile et revint sans avoir réussi. D'autres soutinrent que les dieux, bons par essence et d'une nature supérieure à la nôtre, ne pouvaient exiger des actes barbares. Bref, la difficulté est résolue par la substitution d'une victime animale à la victime humaine ; insister sur cette partie du récit, qui est très digne d'attention en elle-même, me détournerait de mon sujet. Mais ce qu'il faut retenir, c'est le détail complémentaire qui s'ajoute au récit de la biographie d'Agésilas. Le roi de Sparte a entendu en songe Artémis (et non pas une voix sans autre désignation) et la déesse a demandé au roi de sacrifier sa fille, à l'exemple d'Agamemnon. La légende connue de Plutarque devait rapporter ces traits, car ils rendent plus intelligible le mot d'Agésilas à ses amis : qu'il n'imiterait pas la sottise du général qui l'avait précédé en ces lieux. Cette légende existait-elle du temps de Xénophon ? Avait-elle été racontée à Pausanias ? On en peut douter ; mais il est certain que, vraie ou fausse, elle s'accorde avec la conduite un peu singulière prêtée par les historiens à Agésilas, comme avec la protestation violente des Béotarques. Car il devait s'agir, non d'un sacrifice quelconque, mais d'un sacrifice particulièrement solennel et mystique, exigeant des rites traditionnels, πάτρια, destinés à identifier la victime animale avec la victime humaine, à

(1) Plutarque, *Pélopidas*, 21, 22. Voir plus haut, p. 32-44.

mettre en évidence, non pas la substitution de celle-là, mais, au contraire, l'immolation de celle-ci.

Remarquons que Plutarque suit la même version que Lucrèce ; il ne fait aucune allusion à la substitution d'une biche à Iphigénie dans le sacrifice d'Aulis, ou à la transformation d'Iphigénie en biche. C'est bien d'un sacrifice humain qu'il est question, et c'est pourquoi Agésilas et Pélopidas, qui sont, dans l'opinion de Plutarque, des Grecs éclairés, le rejettent avec horreur, comme contraire à ce que peuvent exiger les dieux. Bien entendu, dans l'Aulide du IVe siècle, l'état des mœurs et des croyances ne pouvait tolérer de sacrifices humains ; mais les récits que nous avons analysés prouvent qu'on en tolérait le simulacre et qu'il y avait une tradition locale très ancienne qui en fixait minutieusement le rituel. Observons encore que, si Agésilas fait prendre une biche par son chapelain, qui la couronne et l'immole sur l'autel d'Artémis, c'est qu'il trouvait à Aulis des biches toutes prêtes pour le sacrifice, sans quoi l'on n'eût pas manqué de nous dire comment il en avait pris ou fait prendre une à la chasse. Agésilas et son devin ne connaissaient pas le rituel d'Aulis ; mais ils savaient qu'on y sacrifiait des biches, sans doute conservées dans le bois sacré de la déesse. Les Béotarques ne se sont pas irrités du sacrifice d'une victime qui ne convenait pas à l'autel d'Artémis, mais d'un sacrifice qui, offert en dehors du rituel approprié, les molestait dans leur privilège et pouvait passer pour aussi choquant que le serait, de nos jours, l'usage d'une hostie consacrée par un laïc. L'intérêt de la petite chapelle d'Aulis et celui de la religion se trouvaient d'accord pour condamner l'acte d'Agésilas qui, tout puissant qu'il était, reconnut son erreur et subit une humiliation sans en tirer vengeance. Vraie ou non, l'histoire a une saveur locale : elle a dû être racontée pendant des générations aux abords du sanctuaire d'Aulis, afin d'effrayer ceux qui auraient voulu se passer du ministère des prêtres du lieu pour se concilier le bon vouloir d'Artémis.

Quand le ministre d'Artémis à Aulis, au IVe siècle, prétendait immoler une jeune fille et sacrifiait à sa place une biche — humanisée, si l'on peut dire, par le rituel — il agissait suivant

les rites ancestraux, κατὰ τὰ πάτρια. Il ne savait pas au juste ce qu'il faisait, mais répétait des gestes et des paroles, employait des déguisements ou des faux-semblants qu'il avait appris de ses prédécesseurs, comme ils les avaient appris eux-mêmes de ministres plus anciens du même sanctuaire — très antérieur, nous dit Pline l'Ancien, à la guerre de Troie (1). Le récit sacerdotal d'Aulis ne devait parler ni de substitution ni de métamorphose : c'était bien sa fille qu'avait sacrifiée Agamemnon ; pourtant, ce n'était pas le sang de sa fille qu'il avait versé : l'énigme était proposée aux fidèles et résolue par les mystères du rituel, que les prêtres entendaient garder pour eux. Car il y avait un élément mystérieux et ésotérique dans tout culte païen ; la différence entre les cultes ordinaires et ce qu'on appelait les mystères, c'est que, dans les premiers, les secrets ne se transmettaient que de prêtre à prêtre, tandis que, dans les seconds, les rites de l'initiation permettaient aux fidèles de les connaître, du moins en partie et dans leurs éléments essentiels.

III

Nous sommes plus curieux que les anciens et moins timides. Nous aimons à soulever les voiles et ne craignons pas de le faire. A la lumière des légendes que nous connaissons et des rituels que nous devinons dans la pénombre, nous voulons nous faire une idée des rites primitifs et de leurs causes, comme aussi de l'influence qu'ils ont exercée sur la formation des mythes. Essayons de découvrir ce qui se cache dans le rituel d'Aulis et sous la légende d'Iphigénie.

Il faudrait dire *les légendes*, et non *la légende* ; car, à côté de celle que le théâtre grec a rendue populaire, il y en avait d'autres, d'ailleurs assez différentes. Un seul élément leur est commun à toutes : c'est qu'Iphigénie est sacrifiée. Qui est Iphigénie ? Fille d'Agamemnon et de Clytemnestre suivant les uns, de Thésée et d'Hélène suivant les autres. Quel crime doit-elle expier en mourant sous

(1) Pline, *Hist. Nat.*, XVI, 217.

le couteau? Agamemnon s'est vanté de tirer de l'arc aussi bien qu'Artémis; ou il a tué une biche de la déesse; ou il a fait vœu de sacrifier la plus belle chose qui naîtrait l'année de la naissance d'Iphigénie et a oublié ce vœu. Qui exige le sacrifice? Calchas, suivant les uns; l'oracle de Delphes, suivant d'autres. Iphigénie fut-elle sacrifiée? Oui, disent les uns; non, disent les autres. Comment échappa-t-elle au sacrifice? Parce que la déesse l'enleva dans un nuage, ou parce qu'elle lui substitua une biche, une ourse, ou une génisse. Quel est le lieu de la scène? Aulis, suivant les uns; Brauron, suivant les autres. Que devient Iphigénie? Elle est transformée par Artémis en Hécate, ou elle épouse Achille à Leucé, ou elle sert la déesse en Tauride, puis à Brauron, ou elle meurt à Mégare. Que conclure de ces incertitudes de la tradition, sinon qu'elle s'est développée en divers lieux, autour de cultes locaux d'*une* Iphigénie, objet d'un sacrifice et y survivant par miracle?

A cela s'ajoute, d'abord, qu'Iphigénie — ou Iphianassa, car on la trouve aussi désignée ainsi — n'est pas un nom, mais un surnom, un titre inspiré par un respect mêlé de crainte qui s'abstient de prononcer le nom lui-même ou l'ignore. *Iphigeneia*, c'est la « très noblement née », comme *Iphi-anassa* c'est la « très noblement reine »: ce sont là des épithètes transparentes. Une Iphigénie a un culte à Aulis, une autre à Brauron, une autre à Mégare, d'autres en Tauride, à Sparte, à Hermione, où l'on nous dit qu'Artémis, surnommée Iphigénie, avait un temple. Conclure de là, comme on l'a fait, qu'Iphigénie n'est qu'une épithète d'Artémis, n'est vrai que sous réserves; car rien ne prouve que les cultes des Iphigénies ne soient pas antérieurs à l'introduction de la grande déesse Artémis dans le Panthéon grec. Dans les traditions littéraires, Artémis est la déesse à qui l'on sacrifie Iphigénie et qui la sauve; mais il est surabondamment démontré que l'idée du sacrifice d'une victime à une déesse n'est pas primitive; ce qui est primitif, c'est le sacrifice d'une victime divine ou divinisée, qui fait l'objet d'un banquet mystique auquel participent les fidèles; plus tard seulement, lorsque les Olympiens interviennent et que les vieilles conceptions se modifient en conséquence, les sacrifices de victimes sacrées sont mis en rapport avec les Olympiens et l'on

admet qu'ils leur sont offerts comme des hommages. L'idée de communion s'est affaiblie au profit de l'idée plus positive et plus laïque d'oblation.

Que l'Iphigénie ait jamais été une victime humaine, c'est ce que nous n'avons aucune raison d'admettre, depuis que la notion du sacrifice s'est précisée comme je viens de le dire et qu'on en a reconnu le principe théophagique. L'archéologie est d'accord, sur ce point, avec le raisonnement et l'analyse des textes: elle nous montre, dans les plus anciennes stations humaines, l'absence complète de débris humains pouvant provenir de festins d'anthropophages; elle ne nous a encore laissé entrevoir rien qui ressemble à un sacrifice humain ou même à une guerre dans les scènes très nombreuses qui décorent les parois de grottes habitées en France et dans le nord de l'Espagne, aux temps de la pierre éclatée. Il semble jusqu'à présent que ces tribus bien douées pour l'art et très expertes à la chasse aient vécu dans le même état d'esprit que certains Esquimaux à qui les premiers Européens, explorateurs des régions arctiques, essayèrent vainement de faire comprendre ce qu'était la guerre: ces sages Hyperboréens n'avaient même pas de mot pour la désigner.

IV

La substitution d'une victime animale à une victime humaine, au cours même d'un sacrifice, ressemble singulièrement à une métamorphose, et c'est bien dans ses *Métamorphoses* qu'Ovide, à l'exemple de ses modèles alexandrins, raconte le sacrifice d'Iphigénie. J'ai dit, il y a longtemps déjà, que toute métamorphose était de la mythologie contée à rebours; j'en ai donné beaucoup d'exemples; on ne m'a jamais convaincu d'erreur. L'histoire d'Iphigénie ne fait pas exception à la règle: le *prius*, c'est l'immolation d'un animal sacré ; le *posterius*, c'est la légende d'une victime humaine à laquelle une victime animale aurait été substituée. Encore faut-il s'entendre sur cette substitution, par voie de métamorphose ou autrement. Cela devient la tradition commune, celle que re-

cueille et amplifie la littérature ; mais à côté d'elle subsiste l'idée arrêtée que le sacrifice de la victime divine a vraiment eu lieu. Les textes que nous avons étudiés au début de ce mémoire prouvent qu'à Aulis, au IVe siècle, il ne s'agissait pas seulement, comme paraît l'avoir cru le devin d'Agésilas, du sacrifice d'une biche, mais d'une biche qui était une jeune fille, une Iphigénie, ou qui le devenait par quelque rituel dont le sacrifice local avait le secret. Si l'on avait dit au prêtre d'Aulis qu'il ne sacrifiait pas Iphigénie, mais une biche, il aurait sans doute protesté, mais en se retranchant derrière la discipline de l'arcane pour ne pas en dire davantage. Les religions modernes peuvent fournir des parallèles sur lesquels il est superflu d'insister,

Ainsi l'Iphigénie d'Aulis est une biche sacrée; mais cela ne veut pas dire qu'Iphigénie soit une biche. Les variantes de sa légende prouvent qu'elle est encore autre chose : une ourse à Brauron, une génisse ailleurs. Elle n'est pas plus une biche qu'Apollon n'est un dauphin, puisque ce dieu est aussi une souris, un lézard, un laurier et autre chose encore. Iphigénie est une épithète de révérence attachée, en divers lieux, à diverses espèces de victimes divines; le hasard fait que nous n'en connaissions que trois; il y en avait probablement bien davantage. C'étaient là des cultes très anciens, fort antérieurs à l'épopée homérique, qui nous offre déjà une religion rationalisée où les traces de conceptions mystiques sont très rares. Lorsque le Panthéon olympien prévalut dans la littérature, sinon dans la pensée grecque — car il semble qu'on puisse suivre à la trace le vieux courant mystique, qui affleure de temps en temps, avant de reconquérir la suprématie avec les religions orientales — les cultes archaïques ne disparurent point, mais s'accomodèrent au Panthéon ; les dieux et les déesses recueillirent l'héritage des conceptions primitives d'une époque où les divinités n'avaient point de nom, et la répartition qui s'en fit enrichit à la fois les cultes et les légendes des nouveaux dieux.

Aulis, d'après la tradition, ne fut pas seulement le port d'embarquement des Grecs conjurés pour châtier Troie, mais celui des Éoliens dans leur migration vers l'Asie; la position géographique de ce port explique son importance dans l'antiquité. Si, avant de

s'y embarquer, on offrait un sacrifice très solennel, c'était, dira-t-on, pour se concilier les vents. L'idée de se concilier une divinité par un présent est relativement moderne; la conception primitive, qui ne sépare pas la divinité de la victime, ne peut se fonder que sur la notion de communion ou sur celle d'*adjuvance*, s'il est permis de tirer ce mot de celui d'adjuvant, dont il a déjà été fait usage dans cette acception. Or, il faut remarquer ici qu'à l'époque classique la biche ne paraît pas parmi les victimes offertes aux Vents et qu'Artémis, titulaire du culte d'Aulis, n'exerce de pouvoir, dans la fable, ni sur les vents, ni sur les flots. Il est vrai qu'à une époque très ancienne, quand le cheval, victime souvent offerte aux Vents et mis en relations étroites avec la mer, était encore inconnu en Grèce, la biche rapide pourrait avoir été choisie comme victime pour réveiller ou accélérer les vents assoupis; mais adopter cette solution serait peut-être abuser de l'hypothèse. La tradition religieuse d'Aulis n'établissait aucun lien entre le sacrifice de la biche et la faveur des vents; lors du sacrifice manqué d'Agésilas, on raconta que son expédition n'avait pas réussi, mais non pas qu'elle eût été retenue par des vents contraires. Je pense donc que l'histoire du départ longtemps attendu de la flotte grecque ne doit pas nous abuser; le véritable objet du sacrifice d'Aulis était plus général: il s'agissait de diviniser, par la participation à un festin dont une victime divine faisait les frais, ceux qui, au moment d'entreprendre un périlleux voyage, avaient besoin de fortifier en eux l'élément divin. Notez que l'époque où je place l'origine de cette coutume et de tant d'autres analogues est, suivant la thèse que je soutiens, celle où la divinité est conçue, non pas comme transcendante, mais comme immanente: elle est dans l'homme, dans l'animal, dans le végétal, dans le minéral même; mais elle ne préside pas du dehors aux affaires des hommes. Pour éviter l'insuccès, la maladie, le malheur, l'homme ne doit pas la fléchir par des prières qui comblent la distance entre elle et lui : il doit la capter et la manger. Cette idée d'une absorption par la bouche, d'une manducation qui assimile l'homme à la divinité ou le divinise doit être infiniment ancienne, puisqu'on la rencontre, à peine voilée, dans une civilisation toute

différente. Si vous mangez le fruit divin, dit le Tentateur au premier couple, vous serez semblables aux dieux, *vos eritis sicut Dii*. Seulement, dans un livre où la polémique contre les conceptions païennes est constante, alors même que le récit s'en inspire, cette assimilation à la divinité, ὁμοίωσις τῷ θεῷ, réalisée par un repas mystique, est représentée comme un sacrilège. Le premier péché de l'humanité se présente sous les apparences d'un acte rituel.

V

Dans la tradition que le théâtre grec nous a rendue familière, la légende d'Iphigénie se compose essentiellement de deux sacrifices, et de quels sacrifices ! Son père donne l'ordre de l'immoler ; elle est sur le point d'immoler son frère. Le sacrifice humain remplace celui de l'animal, lorsque ce dernier perd de son caractère sacré — parfois, bien que rarement, dans la pratique, souvent dans l'imagination des hommes. Mais, pour ajouter à l'horreur et au caractère exceptionnel d'un tel sacrifice, on se figure volontiers qu'il s'aggrave par l'effet de la communauté du sang familial, qu'un père sacrifie sa fille, une sœur son frère. Il n'est donc pas besoin de chercher bien loin pour expliquer que le sacrifice d'Iphigénie en Aulide ait été attribué par la légende, devenue la tradition littéraire, au père même de la victime ; l'intervention de Calchas est naturellement une addition savante, datant d'une époque où la constitution du sacerdoce avait diminué d'autant les prérogatives religieuses du père de famille. Mais l'histoire d'Iphigénie en Tauride demande quelques éclaircissements complémentaires ; la transformation de la sacrifiée en sacrificatrice ne se comprend pas de prime abord.

Le plus ancien texte que nous possédions est celui d'Hérodote (1) : « Les habitants de la Tauride, dit-il, sacrifient à la vierge (τῇ παρθένῳ) les naufragés et ceux des Grecs qui tombent entre leurs mains... Ils disent eux-mêmes que la divinité (τὴν δαίμονα) à la-

(1) Hérod., IV, 103.

quelle ils offrent ces sacrifices est Iphigénie, fille d'Agamemnon ».

Pas un mot de l'histoire d'Oreste ; cela ne veut pas dire qu'Hérodote l'ait ignorée, mais semble bien indiquer que les Grecs d'Olbia, informateurs d'Hérodote et se disant informés par les Taures, ne la connaissaient pas, puisque Iphigénie est pour eux, non une prêtresse, mais une déesse. Les lecteurs d'Hérodote devaient entendre que le sacrifice des Grecs à Iphigénie, devenue déesse en Tauride, était la revanche du sacrifice d'Aulis. Sur la transformation de la fille d'Agamemnon en déesse, les Olbiens racontaient sans doute quelque mythe que nous ne connaissons pas. Mais remarquons qu'Hérodote ne dit rien de l'Artémis taurique, ni dans ce passage ni ailleurs : aux yeux des Olbiens, la Parthénos sanguinaire n'était pas Artémis, mais Iphigénie. Comment les Olbiens étaient-ils arrivés à croire cela ? Bien entendu, Hérodote peut les avoir mal compris et s'être trompé ; mais nous ne pouvons que prendre son texte tel qu'il est et essayer de répondre tant bien que mal à la question qu'il soulève.

VI

Le mot *tauros* étant indo-européen, les Scythes riverains du Pont-Euxin ont pu le posséder sous une forme peu différente, et rien n'empêche d'admettre qu'un clan criméen se soit appelé « le clan du Taureau ». Un pareil clan devait avoir pour animal sacré le taureau ou la génisse ; nous voyons qu'en l'espèce c'était une génisse, puisqu'il est question d'une vierge, ἡ παρθένος.

Dans le culte primitif d'une génisse sacrée, c'est le sacrifice de la génisse elle-même qui constitue l'acte rituel par excellence. Dès que le dédoublement de la divinité et de la victime se produit, la prêtresse qui sacrifie est, dans ce rôle, assimilée à la divinité. Pour les Grecs du ve siècle, Artémis taurique étant la divinité, Iphigénie ne peut être que sa prêtresse : c'est la conception d'Euripide. Là où il n'est question ni d'Artémis, ni d'une prêtresse, comme dans le récit fait à Hérodote, la déesse est Iphigénie. Mais pourquoi Iphigénie ? On peut supposer que le nom

scythique de la divinité taurine se traduisait, en grec, par Iphigénie, « la très noble », ou même ressemblait phonétiquement à ce vocable ; mais on peut tenter aussi une explication moins facile. Le Grec qui a visité, sans y laisser sa vie, le pays des Taures, ou celui qui a recueilli, de la bouche d'un Scythe, des informations à ce sujet, a appris que des sacrifices entourés de mystère et d'horreur étaient offerts à une divinité protectrice des taureaux. Quel sacrifice plus horrible, pour un Grec, que celui de Grecs? Je ne nie pas que les Taures aient pu réellement mettre à mort des étrangers *indésirables*; mais il n'est pas indispensable de le croire : on a pu l'admettre, à Olbia et ailleurs, simplement parce qu'il s'agissait d'un sacrifice très mystérieux et solennel. Une divinité taurine, vierge et génisse tout ensemble, n'était pas, pour un Grec du VIe siècle, une figure mythologique inconnue. Il ne pouvait pas songer à la Héra *boôpis*, d'abord parce que Héra n'était pas vierge, puis parce que Héra n'a jamais, dans la mythologie que nous connaissons, figure de génisse, bien que la Héra olympienne ait certainement occupé, entre autres places, celle d'une déesse-vache plus ancienne ; mais il pouvait songer à deux héroïnes de la fable qui lui étaient familières, Io et Iphigénie. Pour Io, il y avait cette difficulté que ses voyages, d'après la tradition la plus répandue, favorisée par l'assimilation d'Io à Isis (1), l'avaient conduite vers le sud, en Égypte ; cette difficulté n'existait pas pour Iphigénie. On ne doit pas objecter qu'Iphigénie fût une déesse-biche; cela était vrai à Aulis en Béotie, mais nous avons vu que, suivant la légende, Iphigénie avait été transformée en biche, en génisse ou en ourse. Iphigénie était ourse dans le bourg attique de Brauron, où l'on montrait le tombeau d'Iphigénie et où, d'autre part, la coutume des danses ursines aux *Arkteia* prouve que le culte primitif était celui d'une déesse ursine. Mais tout auprès de Brauron était le village de Halai Araphenides, siège d'un culte d'Artémis taurique, où Oreste et Iphigénie avaient, disait-on, construit un temple pour y placer

(1) Il existe aussi une légende cimmérienne d'Io ; cela ne contredit pas mon explication, mais pourrait la confirmer.

l'idole ravie au pays des Taures. Avant de s'appeler Artémis taurique ou tauropole, la déesse de ce lieu dut s'appeler *Taurô*, comme Artémis est dite ailleurs *Hippô* et comme son nom même paraît indiquer qu'elle s'est appelée aussi *Arktô*. Je suppose donc que, si la déesse primitive de Brauron était ursine, celle de Halae était taurine; l'une et l'autre portaient le surnom vénérable d'Iphigeneia. C'est parce qu'il savait à quoi s'en tenir sur la nature primitivement taurine de l'Iphigénie de Halae, qu'un Ionien a pu reconnaître cette divinité dans la déesse des Taures. Je confesse que c'est là une simple possibilité; mais comment ne pas se contenter de vraisemblances, même médiocres, quand on opère sur un terrain aussi mouvant, où les points d'appui font défaut?

On a souvent prétendu qu'Euripide avait inventé la belle légende du voyage d'Oreste en Tauride; je n'en crois rien. Euripide a certainement lu Hérodote (1) : s'il a fait d'Iphigénie une prêtresse, non une déesse, s'il a conduit Oreste auprès d'elle, c'est qu'il a mis en œuvre une légende qu'Hérodote n'a pas connue ou qu'il n'a pas cru devoir mentionner. Comment expliquer l'origine de cette légende? Le témoignage conservé par Hérodote atteste un état relativement ancien du rituel taurique : Iphigénie est la déesse. Un pas de plus, la déesse s'appelle Artémis taurique, ayant Iphigénie pour prêtresse. Iphigénie passe pour offrir des sacrifices horribles, des sacrifices de Grecs; un pas de plus dans l'horreur, le Grec qu'elle sacrifiera sera son frère. Mais pourquoi Oreste, sur l'ordre d'Apollon, va-t-il en Scythie? Sans doute parce que Apollon est un dieu des hommes du Nord, un dieu hyperboréen. Il s'agissait d'autre part d'expliquer, en Attique et ailleurs, l'origine des vieilles idoles dites d'Artémis taurique, dont il existait un grand nombre, chacune dite aussi authentique que sa rivale. Une fois connue l'existence du pays des Taures, la tentation était grande de faire venir de là ces idoles, et comme le culte d'Iphigénie était associé à l'une de ces idoles ainsi qu'au culte d'Artémis taurique, la légende disposait des éléments nécessaires pour se former.

(1) Comparez Hérod., IV, 104, avec Eurip., *Iphig. Taur.*, 1429 sq.

VII

Il reste encore à expliquer pourquoi ces idoles, considérées comme des images grossières d'Artémis taurique, ont été rapportées à cette déesse plutôt qu'à une autre et pourquoi les Grecs leur ont attribué une origine lointaine. Je pense que les idoles en question représentaient, très sommairement, une femme assise sur un taureau ou sur un trône orné de taureaux. Les taureaux faisaient songer à la Tauride, en même temps qu'à l'Artémis *taurô* ou *tauropole*. Peut-être d'ailleurs le motif ainsi figuré était-il réellement d'origine étrangère ou préhellénique. Il a pu exister des idoles de ce genre dans la Crète minoenne, pays où le culte du taureau fut si développé et où les découvertes de Cnossos, confirmant des légendes comme celles de Pasiphaé et d'Europe, nous ont montré des jeunes filles associées à des taureaux dans les jeux dont le caractère religieux est évident. J'ajoute que sur les monnaies d'Amphipolis, où existait un culte d'Artémis tauropole, la divinité est représentée assise sur un taureau; la sœur d'Apollon n'étant jamais figurée ainsi dans l'art grec classique, ce type paraît bien être une survivance.

LA VIEILLE IPHIGÉNIE (1)

I

On lit, dans diverses encyclopédies récentes, qu'Iphigénie en Aulide fut sauvée du glaive de Calchas par une métamorphose due à la protection d'Artémis, ou par l'apparition miraculeuse (ce qui revient au même) d'une victime qui lui fut substituée : biche, ourse, génisse ou vieille femme. C'est ce qu'on croyait déjà savoir au XVIIe siècle. Ainsi Meursius écrivait (*ad Lycophr.* 195) : « Au sujet de la métamorphose d'Iphigénie, les auteurs ne sont pas d'accord. La plupart veulent qu'elle ait été transformée en biche ; suivant Lycophron, une biche aurait été immolée en son lieu, mais elle-même aurait été changée en vieille femme ; d'autres nomment un taureau, un ours, une génisse ». De même madame Dacier, dans son commentaire de Dictys de Crète : « Nicandre dit qu'on lui substitua une génisse ; Phanodème, une ourse. D'autres allèguent qu'elle fut changée en une vieille édentée (*in anum edentulam*) ; Hésiode a écrit que Diane la transforma en Hécate. »

Je me propose de montrer que l'antiquité n'a pas cru à la métamorphose d'Iphigénie en vieille femme lors du sacrifice d'Aulis et que les textes allégués à cet égard dérivent d'un seul texte qui a été mal compris.

Toute l'erreur provient, en effet, d'un vers de l'*Alexandra* de Lycophron, que je vais citer et traduire d'abord avec le contexte.

(1) *Revue archéologique*, 1914, II, p. 200-205.

Il s'agit du banc de sable appelé « Course d'Achille », long écueil voisin des bouches du Borysthène, où l'on disait qu'Achille avait cherché vainement sa fiancée Iphigénie, après sa disparition de l'Aulide :

Ἔρημος ἐν κρόκαισι νυμφίου δρόμος,
Στένοντος ἄτας καὶ κένην ναυκληρίαν,
Καὶ τὴν ἄφαντον εἶδος ἠλλοιωμένην
(195) Γραῖαν σφαγείων ἠδὲ χερνίβων πέλας. ...

Voici une traduction libre : « Le banc de sable désert où le fiancé d'Iphigénie gémit sur ses malheurs, et sur sa navigation inutile, et sur cette image soustraite à ses yeux, devenue celle d'une vieille prêtresse, dont la vie s'écoule parmi le sang des victimes et l'eau des lustrations (1). »

Le sens de ces vers raboteux me paraît clair. Achille cherche en vain la jeune fille qu'on lui a promise; il ne saurait la reconnaître, même s'il la retrouvait ; car, sauvée du sacrifice d'Aulide par la substitution d'une victime, elle a été transportée par Artémis en Tauride où, sous les traits d'une vieille prêtresse, elle préside à des sacrifices sanglants.

Disons tout de suite que M. de Wilamowitz, suivi par le dernier éditeur et commentateur de Lycophron, M. Ciaceri (2), a trouvé inadmissible l'épithète (?) de « vieille femme » attribuée ici à Iphigénie. Il s'est persuadé qu'il fallait entendre ΓΡΑΙΑΝ comme un ethnique, féminin de Γραῖος, habitant de la ville béotienne de Γραῖα et synonyme d'*Aulidensem*, parce que Aulis appartiendrait à la contrée dite Γραϊκή. Quelque ingénieuse que soit cette hypothèse, elle ne résiste pas à l'examen. Aulis n'a été nulle part identifiée à la ville de Γραῖα ; l'eût-elle été, que même un Lycophron ne pouvait se permettre de désigner Iphigénie par l'ethnique *Aulidensis*, attendu qu'elle était d'Argos et non d'Aulis. L'âge avancé de la prêtresse d'Artémis taurique n'a rien de surprenant, bien qu'il ne soit pas attesté par ailleurs ; les Tauriens n'auraient pas préposé

(1) Il semble nécessaire de construire γραῖαν en apposition : *et illam quae mutavit faciem evanidam, (nunc) vetulam prope sacrorum instrumenta.*

(2) *Hermes*, 1883, XVIII, p. 256; Ciaceri, *Licofrone*, 1901, p. 164.

au culte sanglant de leur déesse une toute jeune fille comme était Iphigénie sauvée de l'Aulide, et il ne manque pas, même à l'époque historique, de cultes importants dont les prêtresses devaient être âgées. Il n'y a donc lieu ni de changer le texte, ni de modifier, comme l'a fait Ciaceri, la traduction, pour éliminer l'idée de vieillesse si nettement impliquée par le mot γραῖα.

Mais comme, au premier abord, ce γραῖα fait difficulté, quelques anciens scoliastes de Lycophron, conservés dans le volumineux commentaire de Tzetzès, ont commis à ce sujet un contre-sens. Ils ont entendu qu'Iphigénie avait été sauvée du glaive de Calchas par sa transformation en vieille femme, et c'est ce que les modernes ont répété après eux. « Artémis, ayant eu pitié d'elle, la transforma, d'après l'historien Phanodème, en ourse, d'après Nicandre en taureau, d'après d'autres en vieille femme (καθ' ἑτέρους εἰς γραῦν), d'après d'autres encore en biche. » Et le commentaire ajoute : « Tout cela est du bavardage fabuleux; la vérité est ainsi : comme Iphigénie était sur le point d'être sacrifiée, un ours, ou un taureau, ou une vieille femme, ou un cerf courut à travers l'armée grecque et fut saisi et sacrifié par ordre du devin. » Il y a trace, d'ailleurs, d'une interprétation plus correcte, voisine de la nôtre : « Le poète l'appelle γραῖα, soit parce qu'elle a vieilli dans les sacrifices, soit parce qu'elle a été transformée en vieille femme afin de ne pas être reconnue par les Grecs lors de son enlèvement par Artémis. « La première de ces deux explications, qui se rapproche de la vérité, choquait M. de Wilamowitz; comment Iphigénie, cherchée par Achille, qui mourut avant la fin de la guerre de Troie, aurait-elle eu le temps de vieillir parmi les instruments de sacrifice, γεγηρακυῖαν ἐν τοῖς σφαγίοις ? En effet, cela est absurde; mais ce qui l'est moins, c'est de supposer, comme nous l'avons fait, qu'Artémis avait vieilli sa protégée pour la faire accepter par le roi des Taures à titre de prêtresse de ses autels. Cela n'était certainement pas plus difficile à la déesse que de l'enlever à travers les airs jusqu'en Scythie. Ainsi Iphigénie n'a pas été vieillie par Artémis pour échapper au sacrificateur, ce qui est l'opinion reçue, mais pour devenir, loin de l'Aulide, sacrificatrice à son tour.

II

Les scholies de Tzetzès sont une des sources où a puisé le faussaire Palaeocappa pour composer, au XVIe siècle, ce long et inepte précis des fables grecques attribué par lui à l'impératrice Eudoxie Macrembolitissa, épouse de Constantin X. Comme le caractère apocryphe du *Violarium Eudociae* est aujourd'hui démontré sans réplique, il me suffira de dire que dans deux passages de cet écrit (p. 240 et 241 de l'éd. Villoison), on retrouve les mêmes expressions que dans les scholies de Tzetzès : « Artémis, ayant eu pitié de la jeune fille, l'enleva et la transporta chez les Taures... Elle fit paraître à sa place une biche, que les Grecs saisirent et sacrifièrent. D'après l'historien Phanodème, elle la transforma en ourse ; d'après Nicandre, en taureau ; d'après les autres (τοὺς ἄλλους), en vieille femme... La vérité au aujet du sacrifice est ainsi : comme Iphigénie allait être sacrifiée, un ours, ou un taureau, ou une vieille femme, courut à travers l'armée grecque et fut arrêté et sacrifié par ordre du devin. » Le plagiat est évident. Dans la compilation dite *Etymologicum magnum* (s. v. ταυροπόλον) on lit : « Certains disent que, les Grecs voulant tuer Iphigénie en Aulide, Artémis donna en échange un cerf ; d'après Phanodème, un ours ; d'après Nicandre, un taureau. « On reconnaît ici une source commune, peut-être alexandrine, d'où sont venues, par de nombreux intermédiaires, les mentions savantes de Phanodème et de Nicandre ; mais on remarquera qu'il n'est pas encore question de la transformation d'Iphigénie en vieille femme, sans doute parce que cette pseudo-légende n'est que l'écho d'un contre-sens tardif fait sur le texte de l'*Alexandra*, très lu dans les écoles byzantines, dont les maîtres auraient assurément pu mieux choisir.

Il ne m'a pas semblé inutile d'éliminer une prétendue variante qui, si elle pouvait s'autoriser d'un texte ancien, correctement compris, ne laisserait pas d'être fort embarrassante pour l'explication de la légende d'Iphigénie. C'est précisément en cherchant à interpréter ce mythe sacrificiel, d'après la méthode qui m'a

rendu de bons offices pour tant d'autres, que je me suis heurté à la prétendue métamorphose d'Iphigénie en vieille femme, tout à fait inconciliable avec mon principe qu'une métamorphose est une fable animale ou végétale contée à rebours. Pour écarter cet obstacle, j'ai été amené à vérifier s'il était solide et je me suis assuré, comme on vient de le voir, qu'il doit être considéré comme inexistant.

VÉNUS A LA BALANCE (1)

I

La huitième année du règne d'Antonin le Pieux, les Alexandrins frappèrent à son effigie une série de monnaies de bronze dont le caractère astrologique a été reconnu par l'illustre abbé Barthélemy (*vir meis laudibus major*, dit Eckhel), au tome XLI des *Mémoires* de l'Académie des Inscriptions (2). Dans le nombre il y a deux pièces ainsi décrites :

N° 5. Tête de Vénus, devant laquelle est un astre; au-dessous, jeune fille volant, tenant une balance de la main droite.

N° 11. Tête de Vénus, devant laquelle est un astre; au-dessous, taureau cornupète (*Brit Mus. Cat.*, *Alexandreia,* pl. XII, n° 1080).

L'abbé Barthélemy a parfaitement reconnu, en se fondant sur l'ouvrage de Firmicus, que les deux symboles qui accompagnent le buste de Vénus, balance et taureau, signifient que le domicile zodiacal de Vénus était à la fois le Taureau et la Balance. S'il y avait ainsi double domicile, cela tient à la difficulté qu'avaient éprouvée les astrologues quand il s'était agi d'introduire les dieux planétaires dans le Zodiaque. On comptait, en effet, douze signes du Zodiaque et seulement sept dieux planétaires. Pour sortir d'embarras, on attribua une place au Soleil, une à la Lune

(1) *Revue archéologique,* 1917, I, p. 289-295 (*Comptes-rendus de l'Acad. Inscr.*, 1916, p. 417).

(2) Eckhel, *Doctrina Numorum*, t. IV, p. 70

et l'on répartit les cinq autres divinités — Saturne, Jupiter, Mars, Vénus, Mercure — dans les dix demeures restantes, chacune obtenant deux places. Ainsi Vénus élut domicile à la fois dans le Taureau et la Balance, conformément à la doctrine alexandrine adoptée pour les monnaies d'Antonin.

De cette association de Vénus avec la balance, nous avons encore deux témoignages dans Macrobe. Au chapitre 21 du livre I de son *Commentaire du Songe de Scipion*, il énonce la doctrine des astrologues égyptiens qui fit assigner un domicile à chaque planète : « A l'instant de la naissance du monde (*in hâc ipsâ geniturâ mundi*), le Bélier était au sommet du ciel, le Cancer montait à l'horizon, portant le croissant de la Lune ; il était immédiatement suivi du Lion, sur lequel était assis le Soleil ; venaient ensuite Mercure avec la Vierge, Vénus avec la Balance, Mars avec le Scorpion ; après eux paraissaient Jupiter et le Sagittaire, et enfin Saturne sur le Capricorne fermait la marche. Chacune de ces divinités astrales présida donc au signe dans lequel on croyait qu'elle se trouvait quand l'univers sortit du chaos ». A quelque auteur que remontent ces rêveries, elles sont fort antérieures à Macrobe ; sans doute, on n'a pas besoin de croire Firmicus, suivant lequel la *genitura mundi* aurait été révélée par Hermès Trismégiste à Petosiris et Néchepso (1) ; mais il paraît certain qu'à Alexandrie du moins, foyer de toute cette fausse science, la théorie des domiciles planétaires remonte à l'époque hellénistique.

Au chapitre 12 du livre Ier des *Saturnales* de Macrobe, Praetextatus expose comment Romulus divisa l'année et donna des noms aux mois. « Le second mois, dit-il (c'est avril), fut dédié à Vénus, afin que son influence bienfaisante pût neutraliser l'action de Mars. Ainsi, parmi les douze signes du Zodiaque, qu'on croit être chacun le domicile d'une divinité particulière, le premier, qui est le Bélier, est assigné à Mars, et le suivant, qui est le Taureau, à Vénus. Le Scorpion est placé en regard et en retour de ces deux signes, de telle sorte qu'il est commun aux deux divinités. On ne pense pas que cette disposition soit étrangère à

(1) Cf. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 185.

l'ordination céleste, car la partie postérieure du Scorpion, armée d'un aiguillon pareil à un trait redoutable, forme le second domicile de Mars, tandis que Vénus qui, comme sous un joug en équilibre, assortit les amours et les mariages (*quae velut jugo concordi jungit matrimonia amicitiasque componit*), a pour partage la portion antérieure, que les Grecs appellent ζυγός et nous *libra* (flèche de la balance) ».

Ce passage est remarquable parce qu'il évoque une image de Vénus tenant en main la flèche horizontale d'une balance sous laquelle elle unit les époux et les amants. Bien entendu, ce n'est pas à cause de ce type que la balance zodiacale a été assignée comme domicile à Vénus ; il doit y avoir à cela d'autres raisons qu'il n'est pas à propos de rechercher. Mais ce que je veux retenir, c'est que le motif de Vénus tenant une balance n'est pas inconnu de Macrobe, lequel met en avant, pour l'expliquer, une hypothèse très bizarre et invraisemblable. En effet, le propre d'une balance, c'est de servir à peser, alors que Vénus, dans l'interprétation proposée par Macrobe, ne pèse rien. Évidemment, le type de Vénus tenant la balance n'était plus compris; mais l'essentiel, à nos yeux, c'est qu'il existait et que les lecteurs instruits de Macrobe ne l'ignoraient pas.

II

Jusqu'à ces dernières années, on ne connaissait qu'une seule image de Vénus tenant une balance : c'est celle qui figure sur les deniers émis vers l'an 50 av. J.-C., en pleine guerre civile entre César et Pompée, par le triumvir monétaire Manius Cordius Rufus (*fig. 1*) (1). On voit, au revers de ces deniers, Vénus drapée, debout, portant Cupidon sur l'épaule gauche et tenant une balance. Cavedoni a émis l'hypothèse, acceptée par les uns, combattue

Fig. 1. — Denier de la *gens Cordia*.

(1) Babelon, *Monnaies de la République romaine*, t. I, p. 382.

par les autres, que cette Vénus était celle du temple de Vénus Verticordia, la gens Cordia ayant eu recours à un jeu de mots comme les revers des deniers romains en offrent plus d'un. Ovide explique le nom de cette déesse par *verso corde* (1) : des scandales ayant révélé autrefois que les dames et filles romaines manquaient à la chasteté, les livres sibyllins prescrivirent d'élever un temple à la Vénus *verticordia* « changeuse de cœurs », dont l'heureuse influence s'exerça sur les mœurs publiques et y rétablit le respect de la décence. On trouve la même histoire, avec quelques précisions, dans Pline, Valère Maxime, Orose et Julius Obsequens (2). Valère Maxime est d'accord avec Ovide pour l'explication du nom. Le Sénat, après avoir fait consulter par les décemvirs les livres sibyllins, avait décrété l'érection d'une statue à Vénus Verticordia, comme un moyen de détourner du vice et de ramener à la pudeur le cœur des femmes et des jeunes filles (*quo facilius virginum mulierumque mens a libidine ad pudicitiam converteretur*). Quelque attestée que soit cette étymologie, j'hésite à l'admettre. Si, à deux reprises, vers 220 et en 114 (3), on invoqua publiquement Vénus Verticordia, en instituant, puis en restaurant son culte, parce que de graves désordres avaient été constatés parmi les femmes romaines, ce fut, semble-t-il, pour apaiser la déesse irritée, dont la colère se manifestait par l'esprit de dérèglement qu'elle répandait parmi les femmes. C'est ainsi que la Phèdre de Racine, comme la Didon de Virgile, tourmentée par une passion illégitime, cherchait à désarmer Vénus « à sa proie attachée » :

« *Je lui bâtis un temple et pris soin de l'orner* ».

Dans le latin archaïque de l'époque de la deuxième guerre punique, où apparaît d'abord l'épithète de *Verticordia*, le verbe *vertere* pouvait signifier non pas *tourner*, mais *bouleverser*, sens qu'il a parfois encore dans le latin classique, par exemple *Tyrias*

(1) Ovide, *Fastes*, IV, 157.

(2) Pline, VII, 120 ; Val. Max., VIII, 15, 12 ; Orose, V, 15 ; Obsequens, 37 (*al.* 35).

(3) Pour ces dates, voir Wissowa, *De Veneris simulacris romanis*, p. 12.

olim quae verteret arces (1) et qu'il a conservé dans *evertere*. Je croirais donc volontiers que la *Verticordia* bouleversait et ravageait les cœurs, au lieu de les incliner à la vertu, et que son culte eut pour objet, en s'efforçant de la rendre favorable, d'obtenir d'elle qu'elle n'abusât plus de son pouvoir. La *ravageuse* devint la *pacificatrice* et l'on modifia, en conséquence, l'étymologie de son nom.

Mais quoi qu'il en soit du sens primitif de *Verticordia*, il n'est nullement sûr que la Vénus des deniers de Cordus soit la Vénus Verticordia et, alors même qu'on admettrait cette ingénieuse hypothèse, on ne pourrait expliquer, par la nature vraie ou supposée de la déesse, l'attribut de la balance. Dire qu'elle tient la balance égale entre les sentiments, ou qu'elle rétablit l'équilibre dans les âmes troublées par la passion, c'est trop présumer de la finesse du public auquel une pareille image était destinée. Avant Cavedoni, on avait pensé que cette figure était celle de la déesse Moneta, ce qui est tout à fait inadmissible, vu la présence d'un Cupidon sur l'épaule de la déesse. Borghesi supposa une figuration de la Vénus *Justa*, d'ailleurs inconnue, mais en faisant observer qu'une Vénus *Justa* n'aurait rien de plus surprenant que la Vénus *Proba* d'Herculanum (2). Graef postula, pour le même type, la désignation de Vénus *Conciliatrix* ou *Concordia* (3). Reifferscheid vit dans ce type une flatterie de Cordius à l'adresse de César, signifiant que la monnaie était désormais sous la protection de Vénus, l'ancêtre des Jules (4). Le baron de Witte (5) allégua, à titre d'analogie, une peinture qui représente Vénus tenant une balance dans les plateaux de laquelle sont placés des Amours ailés; mais ce rapprochement est sans valeur, puisqu'il n'y a rien dans les plateaux de la balance que tient la déesse du denier romain. Vénus tient une balance en équilibre; elle ne pèse pas.

(1) Virgile, *Aen.*, I, 20.
(2) Borghesi, *Œuvres*, I, p. 271.
(3) *Annali*, 1863, p. 365.
(4) *Ibid.*, p. 366.
(5) *Rev. numism.*, 1857, p. 352.

Comme aucune de ces suppositions n'est de nature à nous convaincre, il est, je crois, opportun de rappeler les monnaies alexandrines d'Antonin le Pieux, où la tête de Vénus est associée à une balance, et le passage cité plus haut de Macrobe. Cordius avait placé une balance aux mains de Vénus parce que les astrologues de son temps — très préoccupé, comme on le sait, d'astrologie — localisaient la planète et la déesse Vénus dans le domicile zodiacal de la Balance. Il est possible qu'à cette raison principale s'en soient ajoutées deux autres, tirées l'une du fait que Vénus était réputée l'ancêtre de César, l'autre de la guerre civile qui tenait les destinées du monde en suspens. Mais nous ne savons même pas avec certitude si le monétaire Cordius appartenait au parti de César et l'explication de la balance par l'astrologie paraît assez vraisemblable pour qu'il n'y ait pas lieu de la compliquer en la complétant.

III

Depuis 1905, nous possédons la colonne historiée du camp romain de Mayence, élevée en l'honneur de Néron vers l'an 55 (1). Dans trois figures de divinités du troisième tambour, les archéologues allemands avaient vu des figures allégoriques : mais j'ai démontré en 1913 (2) qu'elles représentaient : 1° Vénus tenant une balance, exactement comme sur le denier de Cordius, mais sans le Cupidon; 2° Vesta avec un âne passant; 3° Cérès posant le pied sur la tête d'un bœuf. La quatrième figure du même tambour, tenant un caducée, est certainement la parèdre ou mère de Mercure, Maïa.

Voici donc enfin, dans la sculpture monumentale, une image de Vénus à la balance, connue jusqu'à présent par une ou deux

(1) Voir l'édition que j'en ai donnée dans le *Catalogue illustré du Musée de Saint-Germain*, t. I, p. 20-24 ; un moulage de la colonne entière a été dressé auprès du Musée en 1915.

(2) *Rev. archéol.*, 1913, I, p. 23. Voir Espérandieu, *Recueil des bas-reliefs de la Gaule*, t. VII, p. 377 et suiv.

monnaies et le texte tardif de Macrobe. Ce texte, ainsi qu'une des monnaies, est certainement astrologique ; j'ai montré que l'autre monnaie l'était probablement aussi ; d'où cette conséquence assez naturelle que, sur la colonne de Mayence, Vénus a été représentée avec un attribut aussi insolite que la balance sous l'influence de la même conception astrologique. J'avais émis l'hypothèse, en 1913, que la balance pourrait s'expliquer par allusion à un mythe d'Aphrodite, celui qui lui assure la possession d'Adonis à l'encontre des prétentions de Perséphone ; mais j'eus soin de faire observer que ce mythe, inconnu de la littérature, était seulement postulé par l'interprétation de M. Studniczka du second *trône* de la collection Ludovisi, aujourd'hui à Boston. Comme cette interprétation est très douteuse et que d'ailleurs, sur le relief Ludovisi, ce n'est pas Aphrodite, mais Eros qui tient la balance, il vaut mieux écarter ici la tentation d'expliquer *obscurum per obscurius* et une représentation qui rentre dans une série par un mythe déduit d'un monument.

De la figure de Cérès le pied sur une tête de bœuf, qui fait pendant à celle de Vénus sur la colonne de Mayence, il n'existe également qu'un seul exemple, une statuette découverte en Angleterre. Pourquoi l'auteur de la colonne a-t-il choisi un motif si rare ? Précisément, peut-être, parce qu'il était rare, parce que l'artiste voulait faire étalage de son savoir et s'écarter des chemins battus. Inutile de faire observer que la liste des planètes anciennes ne comprend ni Cérès ni la Terre et qu'on ferait certainement fausse route en demandant à l'astrologie l'explication du type singulier de Cérès sur le monument mayençais.

APHRODITE ET ADONIS

GROUPE EN MARBRE DU MUSÉE DE SOFIA (1)

I

Une œuvre charmante, qui présente, par surcroît, une réelle importance pour l'histoire de l'art, nous arrive d'une région lointaine du monde antique, hier encore presque barbare et qui, dans l'antiquité même, n'a jamais passé pour privilégiée des Muses. L'ancienne *Odessos*, voisine du port actuel de Varna (2), fondée par les Milésiens au VIe siècle avant Jésus-Christ, était une bourgade assez modeste, sur la rive occidentale du Pont-Euxin, à 130 kilomètres au sud de Tomi (Kustendjé), plus célèbre par l'exil et les larmes d'Ovide. Odessos, comme toutes les cités grecques, n'était cependant pas dépourvue d'œuvres d'art. Ses monnaies témoignent qu'elle possédait un temple et une statue de Sérapis, le grand dieu alexandrin. S'il faut admettre une hypothèse séduisante, présentée en 1895 par M. Th. Reinach (3), c'est d'Odessos que proviendrait, après avoir passé par Rome, un buste de Mithridate le Grand, actuellement au Louvre. En effet, sur les monnaies d'Odessos, on voit la tête de Mithridate coiffée,

(1) *Gazette des Beaux-Arts*, 1898, II, p. 107-117.

(2) La ville d'Odessa n'a rien de commun avec l'ancienne Odessos; elle a reçu le nom qu'elle porte par suite d'une grosse erreur des géographes du XVIIIe siècle.

(3) Voir *Chronique des Arts*, 1895, p. 64, et mes *Chroniques d'Orient*, t. II, p. 500.

comme dans le buste du Louvre, de la dépouille du lion de Némée. Il devait donc exister à Odessos des œuvres d'art représentant le roi de Pont en Hercule, alors qu'il paraît ailleurs en Bacchus. Or, en 73 avant Jésus-Christ, Marcus Lucullus prit et pilla nombre de villes grecques sur les côtes de la mer Noire, entre autres Odessos; nous savons avec certitude qu'il rapporta à Rome beaucoup de sculptures qu'il avait conquises dans cette campagne. On est donc tenté de supposer que le buste du Louvre a fait partie d'une statue de Mithridate, enlevée par le frère du riche Lucullus à Odessos et placée par lui à Rome dans quelque jardin.

J'ignore dans quelles circonstances le groupe que nous publions fut exhumé des ruines d'Odessos. Il a été récemment acquis par M. Dobrúsky pour le jeune musée de Sofia en Bulgarie, fondé en 1893, qui promet de devenir sous peu, grâce au zèle intelligent de son directeur, le plus important de la presqu'île balkanique après ceux de Constantinople et d'Athènes. Voici plusieurs années que M. Dobrúsky, malgré l'exiguïté des crédits dont il dispose, trouve moyen d'enrichir la collection confiée à sa garde de statues, de bas-reliefs, de petits bronzes, de monnaies, de documents épigraphiques; et, non content de réunir ces monuments et de les publier dans un recueil rédigé en langue bulgare (le *Sbornik*), il en adresse généreusement des photographies aux savants occidentaux, qui les font connaître à leur tour (1). Il serait bien à désirer qu'un érudit comme M. Dobrúsky disposât des ressources nécessaires pour pratiquer des fouil-

(1) Voici l'indication des publications récentes dues à M. Dobrúsky ou consacrées à des documents exhumés par lui : *Bas-relief grec archaïque d'Anaxandros*, passé de Sozopolis (Apollonie) au musée de Sofia, dans l'*Archæologischer Anzeiger*, 1896, p. 137 (M. Dobrúsky a envoyé un moulage de ce précieux bas-relief au Louvre); — *Inscriptions et monuments figurés de la Thrace*, entre autres de très intéressants *ex-voto* représentant les trois Grâces, dans *Bulletin de correspondance hellénique*, t. XXI (1897), p. 119; — *Inscriptions grecques et latines de la Bulgarie*, dans *Archæologische epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich*, t. XVIII (1895), p. 106; — *Statuettes de bronze du musée de Sofia*, dans *Revue archéologique*, 1897, t. II, p. 224; — *Monuments chrétiens de Sofia*, dans *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1896, p. 289; — *Monnaies d'Abdère, de Parium et de Chersonèse*, dans *Revue numismatique*, 1895, p. 103, etc

les en Bulgarie, contrée encore peu explorée et où les *tumulus*, les restes de villes et camps romains sont épars en très grand nombre...

II

Le groupe dont nous allons parler est en marbre blanc; il n'a que 0m,43 de hauteur, sans compter la base qui est moderne. On remarque aux deux pieds de la figure de gauche quelques restaurations en plâtre. La tête du petit Éros et le bras droit de l'éphèbe n'ont pas été retrouvés; tout le reste est d'une conservation, d'une fraîcheur d'épiderme presque parfaite (p. 170).

La photographie du revers, que nous a communiquée M. Dobrúsky, montre qu'il était modelé très sommairement. C'est donc que le groupe était destiné à être placé dans une niche ou contre une paroi. On connaît déjà un assez grand nombre de groupes en marbre, hauts d'environ 0m,50, qui devaient jouer ainsi, dans les maisons antiques, le rôle décoratif qui est plutôt réservé chez nous aux porcelaines et aux *réductions* en bronze. Autrefois, on croyait que les petits marbres d'un pied et demi de haut dataient tous de l'époque impériale; mais l'on a aujourd'hui de bonnes raisons de penser que la mode en remonte à l'époque héllénistique ou alexandrine. C'est alors, comme l'a montré M. Furtwaengler, qu'on voit paraître et se développer le goût des copies de grandes sculptures, exécutées souvent en très petites dimensions et bien plutôt en marbre qu'en bronze (1). Mais les originaux que reproduisent les copistes ne sont pas seulement des chefs-d'œuvre classiques du ve et du ive siècle av. J.-C. Chacun de ces chefs-d'œuvre était devenu, pour ainsi dire, le point de départ d'une lignée d'œuvres analogues, accommodées, par des modifications de technique et de style, au goût des siècles suivants. Les artistes anciens combinaient et compilaient avec la même désinvolture que les peintres italiens du xve siècle. Ainsi

(1) A. Furtwaengler, *Ueber Statuenkopien im Alterthum.* Munich, 1896.

naquirent des monuments de sculpture, réunion ou rénovation de motifs classiques plus ou moins altérés, qui furent imités à leur tour par les auteurs des petits marbres d'appartement ou des *ex-voto*. On sait depuis longtemps, par exemple, que plusieurs artistes de l'époque alexandrine et romaine ont combiné le motif de l'Aphrodite de Capoue avec celui de l'Arès Borghèse pour produire ces groupes dits de Mars et Vénus, que Quatremère et M. Ravaisson ont invoqués à l'appui de leurs restitutions de la Vénus de Milo (1). Le tort de ces archéologues, selon nous, est d'avoir cru le groupement primitif, alors qu'il est seulement le résultat du rapprochement de deux motifs isolés. L'existence de pareils pastiches devient une certitude à la lumière de comparaisons suggérées par quelques œuvres célèbres de nos musées. Ainsi, la Villa Albani à Rome possède une statue de marbre grec découverte à Rome en 1769, qui représente un éphèbe debout, le bras droit pendant le long du corps, le bras gauche un peu relevé, comme dans l'attitude de la conversation (2) (*fig. 1*). Cette statue est signée d'un nommé Stephanos, qui se dit élève de Pasitélès. Or, le motif est bien archaïque : c'est celui d'un bronze péloponésien du ve siècle, représentant un athlète (3); mais l'inscription est d'une époque voisine de notre ère, et l'on sait d'ailleurs que Pasitélès, le maître de Stephanos, travaillait à Rome du temps de Pompée. Donc, la statue de Stephanos est la copie édulcorée d'une œuvre plus ancienne de quatre siècles, qui devait être très estimée des connaisseurs. La célébrité de l'original est attestée par plusieurs répliques de la même figure, qui se trouvent à Sparte, à Berlin et ailleurs (4). Mais elle l'est plus clairement encore par une autre circonstance. Nous avons au Louvre un groupe dit *Oreste et Pylade* (autrefois *Mercure et Vulcain*), qui

Fig. 1. — Ephèbe de Stephanos (Villa Albani, Rome).

(1) Voir *Répertoire de la Statuaire*, t. I, p. 165, 346; t. II, p. 374.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 588, 9.
(3) Voir Collignon, *Histoire de la sculpture grecque*, t. I, p. 426, et t. II, p. 661
(4) *Répertoire*, t. II, p. 598, 600.

représente deux jeunes gens debout, paraissant échanger des confidences (1) (*fig. 2*), et l'on voit au musée de Naples un groupe d'un homme nu et d'une jeune femme drapée dans une attitude analogue, que l'on appelle *Oreste et Électre* (2) (*fig. 3*). Or, la

Fig. 2. — Groupe dit « Oreste et Pylade » (Musée du Louvre).

Fig. 3. — Groupe dit « Oreste et Électre » (Musée de Naples).

figure dite Oreste dans le groupe de Paris, celle qui porte le même nom dans celui de Naples et l'éphèbe signé de Stephanos à la villa Albani *sont identiques*. Les archéologues d'autrefois, qui avaient constaté cette identité, crurent devoir appeler *Oreste* la statue de Stephanos et supposèrent qu'elle avait primitivement fait partie d'un groupe analogue à celui de Naples. Cette opinion ne peut plus se soutenir, surtout depuis que l'on a découvert plusieurs répliques de la statue de Stephanos. L'original en a certainement été conçu comme une figure isolée ; devenu célèbre, le motif a été employé par des auteurs de groupes et associé tantôt à un éphèbe, tantôt à une jeune fille. La sculpture grecque est allée du simple au composé, de l'individu au groupe; elle n'a pas dissocié des groupes pour en extraire des figures individuelles.

(1) *Répertoire*, t. I, p. 161 ; photographie dans Collignon, *Histoire de la sculpture*, t. II, p. 663.

(2) *Répertoire*, t. I, p. 506; photographie dans Collignon, t. II, p. 662.

Fig. 5. — Adonis et Aphrodite. Groupe en marbre au Musée de Sofia.

III

Ce qui précède ne nous éloigne pas du groupe d'Odessos (*fig. 5*), mais nous en rapproche. Il suffit, en effet, de comparer à ce groupe celui de Naples, dit *Oreste et Électre* (*fig. 3*), pour être frappé de leur ressemblance. Cette ressemblance, bien entendu, ne peut se poursuivre dans le détail ; mais elle est, au premier aspect, incontestable, et M. Dobrúsky m'en a fait très justement l'observation dans la lettre d'envoi jointe à la photographie que nous publions. En dehors du groupement même des deux figures — nous laissons pour l'instant de côté le petit Éros, — l'analogie est surtout sensible entre les deux éphèbes. Mais, tandis que celui de Naples reproduit assez fidèlement un type voisin de Polyclète, celui d'Odessos offre le même type profondément transformé par un artiste qui a subi l'influence de Praxitèle et dont l'art, d'ailleurs assez médiocre, est plus soucieux de grâce que de vigueur. Dans le groupe de Naples, cet éphèbe contemporain de Polyclète est groupé avec une figure de jeune fille de la même époque, qui ressemble assez aux statues féminines des frontons d'Olympie (1). Le *pasticcio*, puisque *pasticcio* il y a, est habile ; ces deux types, créés pour être isolés, ont pu être rapprochés tels quels sans inconvénient. Il n'en est pas tout à fait de même dans le groupe d'Odessos. Si l'éphèbe, comme nous l'avons dit, dérive d'un type du ve siècle, la jeune fille est, en revanche, franchement praxitélienne. De Polyclète à Praxitèle, il y a loin comme de Mantegna à Corrège. Comment ferait un artiste compilateur, qui voudrait réunir une femme empruntée à une toile de Corrège à un homme descendu d'une fresque de Mantegna ? Évidemment, il transformerait l'homme emprunté à Mantegna suivant le style de Corrège, puisqu'il est impossible de remonter de Corrège à Mantegna, de faire subir à la figure féminine une transformation inverse. Eh bien ! l'auteur du groupe d'Odessos, ou du prototype de ce groupe, a fait quelque chose de tel. Il a *praxitélisé* l'éphèbe polyclétéen et a

(1) Voir Collignon, *op. laud.*, t. II, p. 663.

réussi ainsi à donner à son groupe une certaine unité de style, malgré la diversité originaire des types plastiques qui le constituent.

Fig. 6. — Artémis de Chypre (Marbre du Musée de Vienne).

Pour vérifier ce qui vient d'être dit, il faudrait pouvoir montrer une figure de l'école de Praxitèle qui fût à la femme du groupe d'Odessos ce que la statue signée de Stephanos est à l'éphèbe du groupe de Naples. Or, fort heureusement, cette vérification est possible. On a découvert à Chypre en 1880 une charmante statuette d'Artémis, acquise en 1884 par le musée de Vienne (1) (*fig. 6*). Il est admis depuis longtemps que cette Artémis appartient à l'école de Praxitèle ; Ad. Furtwaengler a même proposé d'y voir un original de la main de l'artiste, exécuté à l'époque où il résidait à Cos ou à Cnide (2). Une discussion de cette hypothèse nous écarterait de notre sujet. L'essentiel, à nos yeux, c'est de constater l'air de famille entre les deux statuettes ; assurément, celle d'Odessos ne dérive pas du même original que celle de Chypre ; assurément, la première est d'une facture beaucoup plus molle que la seconde ; mais, par l'expression du visage,

(1) R. von Schneider, *Jahrbuch der œsterreich. Kunstsammlungen*, 1887 (t. V), pl. II ; *Gazette des Beaux-Arts*, 2e pér., t. XXXV, p. 337.

(2) Furtwaengler, *Masterpieces of Greek sculpture*, p. 326.

par le jet des draperies, par l'attitude, on peut dire que les deux œuvres sont étroitement apparentées, au même titre que deux Madones de Raphaël.

A quelle époque appartient le groupe d'Odessos ? Il est toujours difficile de répondre à des questions de ce genre, surtout quand il s'agit d'une sculpture dont l'invention est manifestement supérieure à l'exécution, c'est-à-dire, en l'espèce, de la copie d'un original qui, lui-même, a quelques caractères d'un pastiche. Or, ces juxtapositions habiles de motifs connus paraissent avoir été fort en faveur au 1er siècle avant l'ère chrétienne et au siècle suivant. Nous en avons pour preuves les groupes déjà cités d'Oreste et Électre, d'Orestre et Pylade, le groupe de la villa Ludovisi, signé du sculpteur Ménélas, élève de Stephanos, contemporain de Tibère (1), enfin le singulier groupe du musée de Madrid, autrefois conservé à Saint-Ildefonse, où, comme dans celui d'Odessos, une figure imitée d'un Apollon de Praxitèle est associée à une autre qui dérive d'un type de Polyclète (2) (*fig. 4*). Nous possédons encore, de la même époque, toute une série de bas-reliefs en marbre et en terre cuite, comme le vase de Sosibios et les *plaques Campana* du Louvre, où se vérifie le même procédé de compilation et d'éclectisme, savamment mis en lumière par M. Hauser (3). Il est probable que la tendance représentée par ces œuvres a pris naissance dans les écoles d'Asie Mineure, en particulier dans celle de Pergame, vers la seconde moitié du IIIe siècle avant J.-C. Elle se développa surtout dans l'école dite *néo-attique*, dont il faut se garder de trop médire, car, si ses artistes manquent d'originalité

Fig. 4. — Groupe dit de Saint-Ildefonse (Musée de Madrid).

(1) *Répertoire*, t. I, p. 506.
(2) *Ibid.*, t. I, p. 486.
(3) Fr. Hauser, *Die neuattischen Reliefs*. Stuttgart, 1889.

créatrice, ils ont du goût, de la délicatesse et du savoir. L'influence qu'ils paraissent avoir le plus volontiers subie est celle du dernier des grands sculpteurs de l'Attique, Praxitèle. Les fils de Praxitèle, dont nous savons encore peu de chose, avaient sans doute frayé la voie aux imitateurs en exagérant les qualités gracieuses de leur père. C'est dans une école de ces praxitéliens, un peu affadis et éclectiques, que nous chercherons l'original du groupe d'Odessos.

Un des caractères des têtes de ce groupe, c'est la large ouverture de la cavité oculaire, l'atténuation du relief des paupières et des sourcils, la petitesse de la partie inférieure du visage comparée à la distance qui sépare l'extrémité du nez de la naissance des cheveux. Il en résulte une expression rêveuse, alanguie, quelque peu mélancolique, que l'on trouve déjà, quoique moins prononcée, dans l'Hermès d'Olympie et les bas-reliefs funéraires attiques de la dernière moitié du IVe siècle. Qu'est-ce, en somme, que le regard noyé de ces yeux trop longs, peu profonds et peu ouverts, sinon un des attraits que les anciens ont vantés dans la Vénus de Cnide, en parlant de l'*humidité* de son regard ? Ce mélange de tristesse et de désir caractérise toute une série de belles têtes antiques, depuis l'époque d'Alexandre jusqu'à celle d'Hadrien ; elles en ont transmis le secret au plus praxitélien des néo-attiques du XVIIIe siècle, à P.-P. Prud'hon. Tel dessin de ce maître, rapproché du groupe d'Odessos, rendrait tout à fait frappante l'analogie que nous signalons.

IV

Pour finir par où nous aurions pu commencer, demandons-nous maintenant ce que représente notre groupe. Celui de Naples, qui lui ressemble, est encore inexpliqué; du moins les explications mythologiques qu'on en a tentées sont-elles plus ingénieuses que convaincantes. S'il faut y voir, comme le proposait récemment

M. Heuzey, un « groupe conjugal », peut-être placé à l'origine sur une tombe, la même interprétation pourrait convenir au groupe d'Odessos. La présence de l'Éros — l'Éros enfant des sculpteurs hellénistiques, inconnu de Praxitèle — permet-elle de préciser davantage? Assurément Éros accompagne Aphrodite, il est presque un attribut de cette déesse; mais que de fois, sur les vases peints de style récent et dans les groupes de terre cuite, ne vient-il pas se poser, à la façon d'un génie familier, sur les épaules ou à côté de simples mortelles? S'il est donc permis de songer à Aphrodite et à Adonis, on ne peut pas dire que ces noms s'imposent sans autre forme de procès; nous sommes sur le terrain mouvant de l'éclectisme, où les sujets mythologiques et les sujets de genre s'entremêlent jusqu'à la confusion (1).

Dans le *Répertoire*, comprenant plus de dix mille sculptures antiques ou réputées telles, dont je viens de publier le second volume, il n'y a que deux groupes de marbre où l'on ait reconnu Aphrodite et Adonis. Le premier, gravé dans l'*Antiquité expliquée* de Montfaucon (2), est évidemment moderne; le second, autrefois à Dresde et aujourd'hui disparu (3), ne semble pas avoir été plus authentique. Il y a, en outre, deux groupes de bronze, dont un seul, figuré sur un manche de miroir du British Museum, mérite la désignation qu'il a reçue: on y voit Aphrodite soutenant Adonis blessé (4). Aphrodite debout, à côté de son amant, apparaîtrait donc pour la première fois, en ronde-bosse, dans le groupe du musée de Sofia (5). C'est assez dire que l'importance iconographique en est considérable. D'autre part — et c'est là un argument sérieux en faveur de la désignation mythologique, — l'art étrusque inspiré de l'art grec nous a laissé quelques

(1) Il n'y a rien à tirer des attributs. L'objet indistinct que tient l'éphèbe de la main droite est peut-être une pomme; celui que tient sa compagne, également de forme globuleuse, n'est pas plus exactement défini.

(2) *Répertoire*, t. I, p. 343, 1.

(3) *Ibid.*, p. 346, 5.

(4) *Ibid.*, t. II, p. 374, 5.

(5) Je viens de voir, dans le sous-sol du Musée Britannique, un groupe mutilé, découvert à Halicarnasse, qui ressemble beaucoup à celui d'Odessos; les dimensions des figures sont à peu près les mêmes (1898.)

images d'Aphrodite groupée avec Adonis qui ressemblent fort à celle que nous publions. Ce sont des gravures de miroirs en bronze, que Gerhard a insérées au tome Ier de son grand recueil (1). Nous en reproduisons deux, dont le rapprochement est très instructif. Dans la première, les figures d'Adonis et d'Aphrodite sont accompagnées d'inscriptions qui ne laissent aucun doute (ATVNIS, TVRAN) (2) ; dans la seconde, les inscriptions manquent,

Fig. 7. — Aphrodite et Adonis. Miroir étrusque.

mais l'analogie avec le premier miroir permet de s'en passer. Or, l'Aphrodite vêtue, groupée par le graveur étrusque avec Adonis, atteste l'existence, dès la fin du IIIe siècle avant J.-C., d'un type grec apparenté à celui qui nous occupe. C'est bien à cette époque, qui est celle du début des *néo-attiques*, que nous attri-

(1) Gerhard, *Etruskische Spiegel*, t. I, pl. CXI et CXII.
(2) *Turan* est le nom étrusque d'Aphrodite-Vénus.

buons l'original du groupe d'Odessos, et peut-être ce groupe lui-même. Le témoignage des miroirs étrusques vient donc fort opportunément confirmer les résultats auxquels des considérations d'un autre ordre nous avaient conduit.

Fig. 8. — Aphrodite et Adonis. Miroir étrusque.

ESCULAPE ET L'ENFANT A L'OIE (1)

I

Le groupe célèbre désigné sous le nom de l'*Enfant à l'oie* nous

Fig. 1. — Enfant à l'oie.
Collection Duval (au Musée de Genève.)

est connu par plusieurs répliques en marbre, toutes d'époque ro-

(1) *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1900-1, t. VI, p. 241-250.

maine, de travail un peu sec, mais qui permettent de se faire une idée très satisfaisante de l'original. La meilleure de ces répliques est à Munich (1); il y en a d'autres au Louvre (2), au Vatican (3), au Capitole (4), dans la galerie Torlonia (5) et dans la collection Duval à Morillon, près de Genève. Cette dernière, encore inédite, provient de Rome; elle est d'une remarquable conservation (*fig. 1*) (6).

Il n'est pas douteux que l'original ne fût en bronze; c'est ce qui suffirait à prouver, dans plusieurs exemplaires, la présence, sous le ventre de l'oie, d'un support digracieux qui ne devait certainement pas exister dans le modèle, où la légèreté de la matière le rendait inutile (7). D'ailleurs, le style des copies en marbre accuse suffisamment l'influence d'un original en bronze pour dissiper toute incertitude à cet égard.

Le fait que nous possédons au moins six copies fidèles de ce groupe atteste qu'il était déjà célèbre dans l'antiquité. En 1848, Otto Jahn (8), dont l'opinion a été généralement acceptée, y reconnut une œuvre de Boéthos, mentionné par Pline comme ciseleur et comme statuaire. Le texte de Pline (XXXIV, 84) paraît légèrement altéré. Le manuscrit de Bamberg porte : *Boethi quanquam argento melioris infans sex anno* (corr. *sex annis*) *anserem strangulat.* Au lieu de *sex anno*, on a successivement proposé *ex aere, eximie, ex animo, ulnis, vi annisus, annosum, vi annosum*, enfin *amplexando*, qui est séduisant (9). Je ne vois pas pourquoi l'on ne lirait pas simplement *sexennis*; la mention d'un enfant de six ans concor-

(1) Clarac, 875, 2232.

(2) *Ibid.*, 293, 2226.

(3) *Ibid.*, 875, 2227.

(4) *Ibid.*, 874c, 2227a.

(5) Reinach, *Répert. de la Statuaire*, II, 466, 4. Pour des exemples du type de l'enfant à l'oie en général, voir Stephani, *Compte-rendu pour* 1863, p. 55, et E. Gardner, *Journ. Hell. Stud.*, t. VI (1885), p. 8.

(6) Comme les autres statues de cette collection, celle-ci a passé au Musée de Genève vers 1910.

(7) Robinson, *Boston Catalogue of Casts*, n° 568.

(8) *Sitzungsber. der Sächs. Akad.*, 1848, p. 47.

(9) Cf. Sellers et Jex Blake, *The elder Pliny's chapters on the history of art*, p. 70.

derait très bien, si l'hypothèse de Jahn est fondée, avec le témoignage des statues.

La date du toreuticien Boéthos est incertaine; on l'a tantôt placé au IVe siècle avant Jésus-Christ, tantôt au IIIe ou au IIe. Un premier indice doit nous conduire à reculer assez haut l'époque de son activité. Cicéron, dans la IVe *Verrine* (1), raconte que Verrès a volé chez un homme de Lilybée une belle hydrie d'argent de la main de Boéthos et que ce vase était depuis plusieurs générations dans cette famille (*a patre et majoribus... relictum*). Verrès ayant commencé sa carrière de brigandages en 75 avant Jésus-Christ, on ne comprendrait guère l'expression qu'emploie l'orateur si Boéthos avait été un artiste du siècle précédent; il faut qu'il remonte tout au moins au IIIe siècle pour que son œuvre ait pu se transmettre longtemps dans une même famille. Ainsi tombent les tentatives qu'on a faites pour identifier le Boéthos de Pline avec un sculpteur de ce nom qui, vers le milieu du IIe siècle, exécuta pour Délos une statue d'Antiochus IV Epiphane (2). On connaît d'ailleurs un troisième artiste homonyme, qui a signé avec Théodosios, sculpteur inconnu, une base de statue datant du début du Ier siècle et également exhumée à Délos (3).

II

La découverte des *Mimes* d'Hérondas, en 1891, a fourni un document nouveau applicable à Boéthos. On sait que le sujet du IVe *Mime* est une conversation entre deux commères, Kynno et Kottalé, qui visitent ensemble le sanctuaire d'Asklépios à Cos. Il est établi que ce petit poème a dû être écrit entre 265 et 250 avant Jésus-Christ, c'est-à-dire antérieurement au milieu du IIIe siè-

(1) Cic., *In Verr.*, IV, 14, 32.

(2) *Bull. de Corresp. Hellén.*, t. III, p. 363, Cf. Helbig, *Führer*, 1re éd., no 514 (identification retirée dans la 2e éd., no 532).

(3) *Bull. de Corresp. Hellén.*, t. XI, p. 263.

cle (1). Le dialogue mentionne plusieurs œuvres d'art, objets de l'admiration des interlocutrices : 1° Des statues (non autrement désignées) dues aux fils de Praxitèle; 2° la statue d'une jeune fille qui regarde une pomme au-dessus d'elle (peut-être une Hespéride) ; 3° un enfant serrant le cou d'une vieille et grande oie ; 4° la statue de Batalé, d'ailleurs inconnue ; 5° un tableau d'Apelle, représentant les apprêts d'un sacrifice. L'enfant à l'oie est décrit en quatre vers (30-33) :

Κεῖνον δὲ, Κυννοῖ, τὸν γέροντα, πρὸς Μοιρέων
τὸν χηναλώπεκα ὡς τὸ παιδίον πνίγει.
Πρὸ τῶν ποδῶν γοῦν εἴ τι μὴ λίθος, τοὔργον
ἐρεῖς λαλήσει...

« Et regarde, Kynno, par les Parques ! Comme cet enfant serre le cou de la vieille oie-renard ! S'il n'y avait là du marbre devant tes pieds, tu dirais qu'il va parler ».

M. Crusius a cru pouvoir conclure, de ces derniers vers, que le piédestal seul du groupe était en marbre et que le groupe lui-même pouvait être en bronze. Mais cette interprétation est forcée ; le sens qui se dégage le plus naturellement du texte oblige d'admettre qu'il s'agit d'un groupe en marbre, comme l'ont compris la plupart des commentateurs.

Cela fait difficulté, car les archéologues ont naturellement été tentés de reconnaître, dans le groupe de l'enfant à l'oie mentionné par Hérondas, l'œuvre célèbre de Boéthos qui, comme nous l'avons vu, devait être en bronze, si tant est que nos groupes de marbre en soient des répliques. Mais l'embarras cesse si l'on réfléchit que, dès le IVe siècle, des œuvres de bronze ont souvent été copiées en marbre ; un exemple concluant est la statue de Hagias, découverte à Delphes, copie en marbre d'un original en bronze de Lysippe, qui se trouvait à Pharsale (2). L'*Enfant à l'oie* de Cos pouvait fort bien être une copie en marbre de l'original en bronze de

(1) Voir Gurlitt, dans les *Archäol. Epigr. Mittheilungen aus Oesterreich*, 1892, p. 169.

(2) Cf. *Revue archeol.*, 1900, I, p. 143 (d'après Erich Preuner). Le marbre est d'exécution trop faible pour qu'on puisse l'attribuer au maître lui-même.

Boéthos, exposé peut-être dans un autre Asklépieion : on pense volontiers à celui d'Epidaure, qui était, suivant l'empereur Julien, comme la métropole de celui de Cos (1).

Si cette hypothèse est vraisemblable, — et je ne vois pas ce qu'on pourrait y objecter, — il faut en conclure que l'*Enfant à l'oie* de Boéthos était déjà une œuvre célèbre avant le milieu du IIIe siècle, ce qui nous amène à placer l'auteur vers la fin du IVe, du temps d'Alexandre le Grand ou de la première génération des Diadoques (2).

III

Les archéologues contemporains sont tous d'accord pour voir dans l'*Enfant à l'oie* une œuvre de genre. Les divergences d'opinion s'accusent quand il s'agit de déterminer le sens exact de la scène. Suivant Brunn (3) et Helbig (4), l'enfant s'efforce de retenir l'oie qui veut s'enfuir ; suivant Wolters (5), il essaie ses forces sur l'oie en tentant de l'étrangler, comme Héraclès enfant étouffant les serpents envoyés par Héra [Overbeck parle même, à ce propos, d'Héraclès combattant le lion de Némée (6)] ; enfin, M. Collignon écrit : « Un bambin joufflu et rieur retient prisonnière une oie qu'il a prise en amitié (7) ». Ainsi, parmi les meilleurs juges, les uns pensent que l'enfant lutte avec conviction, tandis que les autres ne voient là qu'espièglerie. Pour moi, je me contente de partager l'avis des commères d'Hérondas : l'enfant serre le cou de l'oie le plus sérieusement du monde et je ne distingue pas plus de gaîté dans son expression que dans celle de

(1) Julien, *Adv. Christ.*, p. 198. Cf. Pausanias, III, 23, 7, et Thraemer, *ap.* Pauly-Wissova, t. II, p. 1671, 50.

(2) C'était aussi l'avis de Purgold, fondé sur la présence d'une autre statue de Boéthos dans l'Héraion d'Olympie (*Hist. Aufsaetze... E. Curtius gewidmet*, p. 235).

(3) Brunn, *Glyptotek*, n° 140.

(4) Helbig, *Führer*, n° 532.

(5) Friederichs-Wolters, *Gipsabgüsse*, n° 532.

(6) Overbeck, *Gesch. der Griech. Plastik*, t. II, p. 182.

(7) Collignon, *Hist. de la sculpture grecque*, t. II, p. 602.

l'oiseau étranglé. C'est le dernier acte d'un combat, dont le bambin sortira vainqueur; mais rien n'indique encore que l'oie et l'enfant soient devenus bons amis.

Assurément, il existe toute une série d'œuvres représentant des enfants qui jouent avec des oies, des cygnes, des coqs et d'autres oiseaux ; dans le nombre, il y a incontestablement des sujets de genre. Mais il ne s'agit pas de ces œuvres-là ; nous devons nous en tenir à celle de Boéthos, connue par six copies concordantes. Or, si l'on examine ces copies sans songer aux imitations plus ou moins lointaines dont je viens de parler, on reconnaîtra, je crois, que les archéologues se sont beaucoup trop pressés en englobant sous la désignation d'*œuvres de genre* des sculptures de caractère aussi varié.

Je ne veux même pas chercher si, vers la fin du IVe siècle, il est déjà permis de parler d'œuvres de genre dans la grande sculpture ; l'essentiel, c'est que rien ne nous y autorise en présence des répliques connues du groupe de Boéthos.

A une époque où Jahn n'avait pas encore lancé son hypothèse, le baron de Witte écrivait quelques lignes dont je suis heureux de m'autoriser, car elles viennent à l'appui de ma manière de voir et semblent présager l'explication que je vais offrir plus loin : « Nous avouons avoir vainement cherché jusqu'ici, dit Jean de Witte (1), la signification de ce groupe (l'enfant à l'oie), trop fréquent et trop varié dans les nombreuses répétitions qu'on en connaît pour qu'on puisse le considérer comme une composition d'un caractère indifférent... Un fils de Jupiter, Hercule, attaqué immédiatement après sa naissance par les serpents que Junon avait envoyés, les étouffait dans son berceau. L'oie, le cygne surtout, sont, pour les enfants qui les approchent, de dangereux ennemis. L'enfant assez heureux ou assez fort pour étrangler l'oie qui l'attaque, pouvait devenir ainsi vraiment un symbole de salut et, par conséquent, de régénération ». En écrivant ces lignes, J. de Witte songeait surtout à des vases et à des terres cuites où l'on voit un enfant bachique jouant avec une oie, et il confondait

(1) *Élite des monuments céramographiques*, t. IV, p. 133.

ces représentations sans portée mythologique précise avec d'autres dont il entrevoyait la portée plus sérieuse. Il n'en reste pas moins qu'en s'inscrivant en faux contre cette rubrique trop facilement acceptée : *sujet de genre*, le vieil antiquaire belge, si souvent enivré de symbolisme, a fait preuve d'un tact archéologique dont il convient de lui savoir gré.

Si Boéthos n'a pas représenté un sujet de genre, la conclusion qui s'impose, c'est qu'il a traité un sujet mythologique. Cette conclusion est la nôtre, mais ici surgit la difficulté qui avait déjà arrêté J. de Witte : à quelle scène de la Fable un pareil groupe peut-il faire allusion ?

J'avoue, d'abord, qu'aucun texte littéraire ne nous instruit d'un pareil épisode, mais j'ajoute aussitôt que nous sommes loin de connaître toutes les fables et que les peintures céramiques, si souvent inexplicables, suffisent à nous convaincre de notre ignorance à cet égard. S'il est toujours permis d'expliquer un monument de l'art par une tradition que le hasard nous a conservée, il n'est peut-être pas interdit, le cas échéant, de remonter d'un monument à la tradition ignorée qui a pu lui donner naissance.

Or, ce que J. de Witte ne savait pas, mais ce que les inscriptions d'Épidaure nous ont appris en 1884, c'est que l'oie jouait un rôle dans le culte d'Esculape, rôle utile, assurément, aux malades, mais où ce volatile facilement irrité donnait cours à ses instincts violents et agressifs.

IV

Dans la seconde stèle des guérisons, découverte par M. Cavvadias à Épidaure, il y a un passage un peu mutilé qui relate la guérison d'un podagre. On lit : Τούτου ὑπαρχαν ποτιπορευομένου (lacune) αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ ἐξαιμάσσων ὑγιῆ ἐπόησε. M. Cavvadias n'avait pas tenté d'expliquer ὑπαρχαν. Traduisant cette inscription dans la *Revue archéologique* de 1885 (I, p. 265), je proposai de décomposer le mot en ὕπαρ et χάν (dorien pour χήν, *oie*) et de comprendre ainsi : « Comme cet homme approchait (du sanctuaire ?) à l'état de veille,

une oie se jeta sur ses pieds, les ensanglanta et le guérit ainsi de la goutte ». Cette hypothèse d'une oie attachée au sanctuaire d'Epidaure, ministre des guérisons du dieu, m'était tout naturellement suggérée par une étude publiée en 1884, à propos de la première stèle des guérisons (1), où j'avais mis en lumière le rôle analogue dévolu, dans le même sanctuaire, aux chiens et aux serpents sacrés. Mais les frères Baunack, M. de Wilamowitz et d'autres, qui publièrent le même texte après M. Cavvadias et moi, préférèrent interpréter ὑπαρχάν comme un seul mot, dans le sens de *secours*, ce qui rendait l'ensemble de la phrase inintelligible. C'est seulement en 1888 que M. Diels retrouva, sans doute indépendamment, mon explication (2), qui a été, depuis, adoptée par tout le monde, avec cette particularité qu'on l'attribue généralement à M. Diels (3).

Quoi qu'il en soit, nous savons aujourd'hui qu'il y avait à Épidaure des oies sacrées, comme il y avait des chiens et des serpents sacrés, et que les oies guérissaient les malades en se jetant sur eux en les mordant, ce qui est un procédé un peu vif. Ce devaient être de redoutables oiseaux ; mais comment étaient-ils venus à faire partie de la ménagerie guérissseuse d'Esculape ?

C'est ici que l'hypothèse doit intervenir. Il existe, sur l'enfance d'Esculape, nombre de traditions locales discordantes, qui font intervenir des animaux protecteurs auprès du jeune dieu abandonné. Suivant la légende d'Épidaure (4), Coronis avait exposé Asklépios sur le mont Myrtion, où il fut nourri par une chèvre et protégé par un chien. A Thelpousa, on racontait qu'il avait été nourri par des tourterelles (5). Festus a recueilli l'écho d'une

(1) *Revue archéologique*, 1884, t. I, p. 29.

(2) Diels, *Hermes*, 1888, p. 286.

(3) Cf. Prellwitz, *Dialektinschriften*, t. III, p. 162. J'ai protesté contre cette erreur persistante dans une *Chronique d'Orient*, t. II, p. 236. Je regrette de dire que M. Lechat (*Épidaure*, p. 148), tout en adoptant mon interprétation, cite en note des passages qui concernent les oies des temples, mais oublie que les oies du temple d'Epidaure ont été couvées à la *Revue archéologique* et non ailleurs.

(4) Pausanias, II, 26, 3.

(5) *Ibid.*, VIII, 25, 11.

version qui le faisait nourrir par une chienne et expliquait ainsi pourquoi il y avait des chiens dans les temples d'Eculape (1). Une vieille tradition suivie par Pindare (2) racontait qu'Esculape, enfant, avait été confié au sage centaure Chiron, qui l'éleva rudement sur la montagne. Combien d'autres légendes de ce genre ont dû se perdre, puisque Festus seul nous a conservé celle de la chienne nourricière d'Esculape ! Et quelle n'est pas notre ignorance de tout ce qui touche à l'enfance du dieu guérisseur ! Cependant, les Grecs avaient dû se demander pourquoi il employait comme auxiliaires le chien, le serpent et l'oie. Pour le chien, nous connaissons par hasard la réponse des exégètes : Esculape avait été nourri par une chienne, ou bien il avait été protégé, dans son enfance, par le chien du bon berger Aresthanas (3). Mais le serpent et l'oie n'ont pu jouer le même rôle : si Esculape leur commande, c'est qu'il les a soumis à son empire. On imagine volontiers un épisode de l'enfance du dieu où, comme Héraklès, il aurait vaincu un serpent, pour en faire ensuite le ministre de sa volonté et de ses bienfaits. N'est-il pas permis de croire qu'un autre récit faisait de lui le vainqueur d'une oie sauvage, obligée, après sa défaite, de lui prêter son concours, non sans conserver l'humeur batailleuse qui paraît de façon si pittoresque dans le court récit de la guérison du goutteux ?

Mon hypothèse consiste donc en ceci : je crois qu'Esculape enfant avait été attaqué par une oie et l'avait vaincue ; je crois que cet épisode était raconté quelque part, peut-être à Épidaure même, peut-être à Thelpousa (4), et qu'un artiste du IVe siècle, Boéthos, l'avait représenté dans un groupe en bronze, prototype de nos six *Enfant à l'oie*.

(1) Cf. *Rev archéol.*, 1885, I, p. 92. E. Thraemer avance à la légère que Festus (ou son auteur) a confondu la chèvre avec la chienne (*ap.* Pauly-Wissova, t. II, p. 1682, 58).

(2) Cf. Lechat, *Épidaure*, p. 19 (d'après Wilamowitz).

(3) Voir l'article *Aresthanas* de Thraemer, *ap.* Pauly-Wissowa, t. II, p. 668.

(4) Où existait un sanctuaire d'Esculape enfant (Pausanias, VIII, 25).

V

Quelques arguments complémentaires, à l'appui d'une hypothèse aussi hardie, ne seront certainement pas superflus.

Rappelons d'abord que le groupe signalé par Hérondas se trouve dans l'Asklépieion de Cos. Les commères ne disent pas que l'enfant soit Esculape; elles l'appellent simplement *τὸ παιδίον*, mais ces mots peuvent parfaitement désigner le dieu enfant.

En second lieu, et ceci est plus concluant, Boéthos, l'auteur de l'*Enfant à l'oie*, était précisément aussi l'auteur d'une statue d'Esculape enfant, qui paraît avoir joui de quelque réputation, puisqu'elle fut copiée à Rome sous l'Empire (1).

Nous possédons, en effet, d'anciennes copies de deux inscriptions grecques métriques découvertes à Rome, qui ont trouvé place dans l'*Anthologie* de Jacobs et dans les *Corpus*. Ces inscriptions sont des dédicaces d'un médecin de Smyrne, Nicomède, qui offre, à titre d'*ex-voto*, une statue d'Esculape enfant par Boéthos (2).

Τὰν παιδὸς καλλίσταν εἰκὼ τάνδε θεοῖο
Παιάνος κούρου ματρὸς ἀπ' ἀρτιτόκου
Δαιδάλλων μεροπεσσιν ἐμήσαο, σεῖο, Βοήθε,
Εὐπαλάμου σοφίης μνᾶμα καὶ ἐσσομένοις, etc.

Au-dessus des épigrammes on lisait : *Τῷ σωτῆρι Ἀσκληπιῷ σῶστρα καὶ χαριστήρια Νικομήδης ἰατρός.* — *Τῷ βασιλεῖ Ἀσκληπιῷ σῶστρα καὶ χαριστήρια Νικομήδης Σμυρναῖος ἰατρός.*

Il est à remarquer que le premier vers de la première épigramme est faux ; M. Kaibel l'a rétabli avec vraisemblance comme il suit :

Τὰν παιδὸς καλλίσταν τὰν εἰκόνα τάνδε θεοῖο...

On peut encore se demander si ces vers sont bien du médecin

(1) M. Collignon dit à tort (*Hist. de la sculpture grecque*, t. II, p. 603) qu'on citait de Boéthos une Athéna à Lindos, et il omet, en revanche, de mentionner la statue d'Esculape jeune.

(2) *Inscript. græcæ Italiæ*, n° 967 ; *Anthologie*, éd. Didot, t. III, pp. 37-38.

Nicomède, comme aussi si la statue qu'il dédiait était bien un original de Boéthos. Tout bien considéré, j'aime mieux croire que la statue n'était qu'une copie et que les vers eux-mêmes dérivaient, plus ou moins littéralement, de ceux qu'on lisait sur la dédicace de la statue originale de Boéthos, sculptée pour quelque Asklépieion grec et probablement transportée à Rome comme tant d'autres.

Il serait téméraire de supposer que la statue d'Esculape enfant par Boéthos, mentionnée par ces inscriptions grecques de Rome, fût précisément l'*Enfant à l'oie*, car, dans les deux épigrammes, il n'y a pas la moindre allusion à la lutte de l'enfant avec un oiseau. Tout ce qu'on peut dire, c'est que cela n'est pas impossible. D'ailleurs, vu la question qui nous occupe, l'important était de montrer que le sculpteur Boéthos, auteur présumé du prototype de l'*Enfant à l'oie*, où nous reconnaissons Asklépios enfant domptant une oie qui l'a attaqué, était aussi connu, dans l'antiquité, comme l'auteur d'une statue d'Asklépios enfant. Cette preuve faite, notre conjecture est encore loin d'être une certitude ; mais elle a cessé d'être une de ces hypothèses gratuites que l'histoire de l'art a le droit de négliger (1).

(1) L'idée nouvelle développée dans ce mémoire, après avoir eu l'honneur d'être jugée par M. Klein avec le manque d'esprit et de tact qui lui était ordinaire (*Gesch. der Griech. Kunst*, t. III, p. 160) et approuvée par Mme Eug. Strong (*Journal of Hell. Stud.*, XXVIII, 1908, p. 20), a été reprise avec prolixité et quelque peu compliquée par Svoronos (*Das Athener National-Museum*, Heft 11-12, p. 303 et suiv.) Suivant lui, l'enfant à l'oie serait *Ianiskos*, le plus jeune fils d'Esculape. Lira qui voudra cette ennuyeuse dissertation, d'ailleurs pleine de savoir, comme tout ce qu'a écrit le regretté archéologue († 1922). — Avril 1923.

LE CULTE DE HALAE ET LE DRUIDISME (1)

I

A la fin de l'*Iphigénie en Tauride* d'Euripide, la prêtresse d'Artémis et son frère, emportant l'idole de la déesse taurique, sont rejetés, par la colère de Poseidon, ennemi des Pélopides, vers les rives inhospitalières qu'ils viennent de quitter. Alors paraît Athéna pour sauver les fugitifs et calmer la colère du roi Thoas. La déesse prescrit à Oreste de bâtir un temple à Halae, à l'extrémité de l'Attique, d'y placer la statue enlevée par sa sœur et lui, et d'y fonder un culte d'Artémis taurique ou tauropole (v. 1457) : « Établis en outre cette loi : lorsque le peuple célébrera la fête, comme rachat de ton immolation, qu'on approche un glaive du cou d'un homme et qu'on en fasse jaillir du sang, afin que la déesse, honorée par cet acte pieux, reçoive les hommages qui lui sont dûs » (2).

Il n'y a ici qu'une petite difficulté verbale : ἐπισχέτω, ἐξανιέτω ne peuvent avoir pour sujet λεώς, le peuple, mais la prêtresse qui accomplit l'acte rituel et dont l'intervention, qui allait de soi, est sous-entendue.

Euripide fait allusion à un rite qui existait de son temps dans

(1) *Revue archéologique*, 1913, II, p. 87-111 (*Comptes-rendus de l'Acad. Inscr.*, 1913, p. 138).

(2) (1458) Νόμον τε θές τόνδ' · ὅταν ἑορτάζῃ λεὼς
τῆς σῆς σφαγῆς ἄποιν', ἐπισχέτω ξίφος
δέρῃ πρὸς ἀνδρὸς αἷμα τ' ἐξανιέτω,
ὁσίας ἕκατι, θεά θ' ὅπως τιμὰς ἕχῃ.

le culte d'Artémis tauropole à Halae Araphénides, tout près de Brauron, où un autre culte d'Artémis, la déesse ursine, était célébré suivant des rites très archaïques. Le *scenario* est nettement indiqué. Le peuple étant réuni autour du temple pour la fête annuelle, une prêtresse, représentant Iphigénie, pratiquait une incision dans la gorge d'un homme, représentant Oreste; le sang qui coulait de la blessure était probablement répandu sur l'autel, scellant ainsi à nouveau l'alliance de la déesse avec ses fidèles, avec la foule personnifiée par un homme, qui jouait le rôle du fondateur mythique du culte d'Artémis.

Qui était cet homme? Euripide n'en dit rien, parce que ses auditeurs n'avaient pas besoin de l'apprendre. Mais les lois et les mœurs, au ve siècle, n'auraient pas toléré qu'on traitât ainsi un individu quelconque, tiré de la foule; ce ne pouvait être ni un gagiste, ni un esclave, qui auraient profané la majesté du culte. Il faut admettre que c'était une victime volontaire, un dévot d'Artémis, peut-être même un prêtre annuel. Ainsi envisagée, la cérémonie n'a rien de commun avec les sacrifices d'étrangers auxquels se complaisait, suivant la légende, l'Artémis taurique; elle rentre dans la catégorie des rites sanglants, mais après tout inoffensifs, d'initiation par scarification.

Euripide ne l'entendait pas ainsi. A ses yeux, c'était un rite de substitution : aux victimes humaines immolées à Artémis en Tauride, la douceur des mœurs grecques substituait des hommes qui perdaient seulement, en l'honneur de la déesse, quelques gouttes de sang. Les modernes sont du même avis, avec une importante réserve : « Les cérémonies décrites ici par Euripide, écrivait Henri Weil, n'avaient probablement aucun rapport avec la fable d'Oreste, mais elles étaient en effet, on ne saurait s'y méprendre, un souvenir et un rachat symbolique d'anciens sacrifices humains ». En d'autres termes, la légende d'Oreste et d'Iphigénie, celle du transfert de la statue de Scythie à Halae sont des inventions poétiques, peut-être suggérées en partie par certains rites; mais le rite de Halae est bien un rite de rachat, l'atténuation d'une pratique barbare autrefois usitée en Grèce comme ailleurs.

Je ne prendrai pas la peine de prouver que l'explication evhémériste d'Euripide est inadmissible; quand même les Scythes, de temps d'Oreste, eussent vraiment immolé des hommes à leur déesse vierge, Euripide n'en pouvait rien savoir. Il ne connaît qu'un rite et l'interprétation populaire qu'on en donne. Le rite seul est attesté comme un fait historique ; l'interprétation est arbitraire et peut être modifiée à la lumière de ce que d'autres cultes anciens nous ont appris.

Notons d'abord que le dévot est blessé à la gorge, c'est-à-dire sur un point du corps où les blessures sont très dangereuses; il n'importe donc pas seulement que l'autel soit aspergé de sang, ce qui constitue un rite d'alliance ; il faut que la blessure éveille l'idée d'une blessure mortelle, d'un véritable sacrifice humain.

Mais là où l'on se hâte trop de conclure, c'est lorsqu'on admet, comme Henri Weil et beaucoup d'autres, qu'un sacrifice simulé soit nécessairement l'atténuation d'un sacrifice complet, d'un rite sauvage. Assurément, il y a des exemples de pareilles atténuations (1), mais on n'a pas le droit d'en voir partout, sous peine d'aboutir à des conséquences absurdes. Le faux-semblant joue un rôle considérable et souvent méconnu dans les pratiques rituelles ; cela est vrai de la haute antiquité comme de notre temps. Nous voyons des rites s'adoucir et se simplifier dans le manuel opératoire, par exemple lorsque le baptême, tel qu'il se pratique actuellement, remplaça le baptême par immersion ; mais le caractère essentiel du rite se conserve avec tant de ténacité qu'il devient souvent, avec le temps, inintelligible. Une erreur très commune consiste alors à l'expliquer comme la survivance atténuée d'un rite barbare, dont la réalité historique aurait besoin d'abord d'être démontrée. Ainsi l'immersion, comme rite d'initiation, est connue d'un grand nombre de cultes. L'idée qui l'inspire n'est pas celle d'effacer magiquement les souillures, sans quoi l'on trouverait des exemples de rites baptismaux consistant non seulement à laver, mais à frotter vigoureusement les néophytes. Comme dans tous les rites d'initiation, qui forment une catégorie

(1) Frazer, *Golden Bough* (2), II, p. 67

à part des rites d'alliance, l'idée mère est celle de la mort suivie d'une renaissance : l'immersion est un simulacre de noyade. Mais qui voudrait croire que cette noyade ait jamais été effective ? Il est évident qu'elle a toujours été apparente, que le rite dit *atténué* est bien le rite primitif. Cela n'est pas moins vrai de la circoncision, rite répandu dans une grande partie du monde ; rien n'autorise à y voir une atténuation d'un sacrifice humain, celui, par exemple, du premier né, encore moins d'une mutilation complète qui aurait eu pour but de faire des eunuques. L'enfant ou l'éphèbe circoncis, dont le sang joue un rôle magique, est censé mourir pour renaître ; le rite complet est dans l'imagination de ceux qui le pratiquent ; rien ne prouve et tout détourne de croire qu'il ait jamais été réalisé tel qu'on l'a conçu.

Pour dire un dernier mot du culte de Halae, je ferai observer qu'Euripide n'était nullement tenu de nous apprendre quelles victimes animales on sacrifiait à Artémis ; la fête annuelle devait comporter pourtant quelque sacrifice de ce genre et le rite singulier signalé par le poète n'en tenait pas lieu. Il n'y a donc pas là une victime humaine substituée, même en apparence, à une victime animale ; il y a un rite d'initiation qui, suivant un très ancien formulaire, renouvelle, au tournant de l'année, l'union des fidèles avec la déesse. Pour préciser d'avantage, il faudrait savoir à quel usage servait le sang du blessé ; c'est là un détail essentiel que nous ignorons.

II

Nous trouvons à Rome quelque chose de semblable au rite signalé par Euripide : c'est à la vieille fête des Lupercales. Après avoir sacrifié des chèvres, le prêtre, avec son couteau ensanglanté, touchait le front de deux jeunes gens ; puis il essuyait le sang sur leur front avec de la laine imbibée de lait et les jeunes gens devaient éclater de rire. J'ai montré ailleurs (1) que ce rire rituel et forcé marquait la renaissance à la vie ; les deux jeunes gens

(1) *Cultes*, t. IV, p. 121.

devaient faire croire qu'ils avaient été tués par le prêtre et rappelés par lui à une existence nouvelle et meilleure. Au lieu de leur tirer du sang, comme dans le rite de Halae, le prêtre met sur leur front quelques gouttes du sang d'une chèvre; c'est encore un simulacre, d'origine totémique, ajouté à celui du sacrifice humain. Qui étaient ces jeunes gens ? La question se pose ici comme elle s'est posée à propos du texte d'Euripide. Ce ne sont évidemment pas des jeunes gens quelconques, car non seulement ils se prêtent à l'opération sans résistance, mais on leur a fait la leçon, puisqu'après l'opération ils éclatent de rire : ce sont donc des officiants, des dévots. On a dit et l'on répète encore que ce rite est l'atténuation d'un meurtre, mais on n'en donne aucune preuve, et l'hypothèse de ce double assassinat annuel a quelque chose d'absurde, même à l'époque préhistorique où l'on voudrait le faire remonter. C'est précisément à cette époque préhistorique, comme l'a montré Robertson Smith, que le sacrifice humain est particulièrement inadmissible, car alors certaines espèces animales ont encore un tel caractère de sainteté que le sacrifice d'un bouc ou d'une chèvre suffit pour sanctifier une communauté tout entière. Le sacrifice humain n'a pu exister, à titre exceptionnel d'ailleurs, que dans des sociétés devenues agricoles, où la sainteté des animaux n'était plus qu'un souvenir et qui cherchaient dans une victime humaine l'équivalent — d'ordre magique — des animaux sacrés d'autrefois.

Un troisième exemple, particulièrement intéressant pour nous, est fourni par un texte du géographe romain Méla qui écrivait probablement sous Claude, en l'an 44, puisqu'il fait allusion au triomphe britannique que cet empereur se préparait à célébrer. Méla s'exprime comme il suit en parlant des Gaulois (III, 2) : *Gentes superbae, superstitiosae, aliquando etiam immanes, adeo ut hominem optimam et gratissimam diis victimam caederent. Manent vestigia feritatis jam abolitae atque ut ab ultimis caedibus temperant, ita nihilominus, ubi devotos altaribus admovere, delibant. Habent tamen facundiam suam magistrosque sapientiae Druidas, etc.* (1).

(1) « Ce sont des peuples fiers et superstitieux, qui poussèrent autrefois la

Un traducteur de Pomponius Méla, l'excellent humaniste Baudet (1), a fait, à la suite de commentateurs plus anciens, un contre-sens plaisant sur *delibant* : « ils déchirent avec les dents ». Voit-on le sacricateur gaulois se ruer sur sa victime et la mordre ? Il est bien certain que *delibare* ne signifie pas cela, mais exactement la même chose que l'acte rituel décrit par Euripide : « tirer d'un homme quelques gouttes de sang ». Méla parle de la férocité des Gaulois et de leurs sacrifices humains comme de choses passées (*aliquando*) ; il n'en reste plus que des traces, ce que nous appelons depuis Tylor des survivances (*vestigia*), à preuve que les Gaulois n'immolent plus les *devoti*, mais se contentent de faire couler sur les autels un peu de leur sang. Méla ajoute que ces hommes, à peine sortis de la barbarie, ont une éloquence qui leur est propre (*facundiam suam*) et des maîtres de sagesse qui sont les Druides ; dans ce qui suit, il s'occupe de leurs doctrines et de leur enseignement. Il est à remarquer que cette mention des Druides, ainsi amenée, n'implique pas du tout que les sacrifices humains aient été leur œuvre, mais plutôt le contraire. Si nous n'avions pas d'autres textes qui montrent les Druides présidant à tous les sacrifices chez les Gaulois (2), personne n'aurait songé à citer Méla parmi les auteurs qui attribuent aux Druides la pratique des sacrifices humains.

Le mot *devoti*, dont se sert Méla (*ubi devotos altaribus admovere*), n'a pas suffisamment occupé les commentateurs. On parle d' « hommes qui ont été dévoués aux dieux », ce qui est impossible, car, à l'époque où écrit Méla, il y a longtemps que les Druides ne sont plus les juges au criminel, qu'ils ne peuvent plus condamner personne à mort. *Devoti* peut signifiier ici « des dévots », c'est-

barbarie jusqu'à immoler des victimes humaines, regardant ce genre de sacrifice comme le plus efficace et le plus agréable à leurs dieux. Cette coutume atroce est abolie chez eux, mais il en reste encore des traces ; car s'ils s'abstiennent d'ôter la vie aux hommes qu'ils dévouent, ils les conduisent néanmoins à l'autel et leur font de légères blessures. Cependant ces peuples ont une éloquence qui leur est propre et des précepteurs de sagesse appelés les Druides. » (Trad. Huot, de la *Collection Nisard*, légèrement modifiée).

(1) Dans le *Méla* de la collection Panckoucke.

(2) César, *Bell. Gall.*, VI, 13 et 16 ; Strabon, IV, 4, 5, p. 198 ; Diodore, V, 31

à-dire des fidèles, qui s'approchent volontairement des autels et ont demandé qu'on leur tirât un peu de sang pour accomplir un rite d'alliance ou d'initiation. Ce sont peut-être aussi des dévots pénitents, qui, au prix de cette cérémonie, ont demandé à être *réconciliés*. Méla, comme tous les modernes, a vu là une atténuation de sacrifices hum ains, parce qu'il savait d'autre part que les Gaulois en avaient célébré jadis (*aliquando*) ; mais il a fort bien pu se tromper. Les sacrifices humains sont une chose ; le rite qu'il signale est une chose toute différente. L'erreur n'est sans doute pas due à Méla ; elle devait être générale de son temps parce qu'elle est tentante, et que les Gaulois mieux instruits devaient, comme tous les anciens, observer une certaine discrétion, une *discipline de l'arcane*, quand on les interrogeait sur les rites de leur culte qui se pratiquaient avec effusion de sang.

III

Que le rite de *delibatio* soit ancien, et non d'institution récente, c'est ce qui semble ressortir du passage même de Méla. On a rappelé que Claude, qui voyagea à travers la Gaule en l'an 43, avait dû, comme le rapporte Suétone, interdire les sacrifices sanglants des Druides et que Méla, écrivant un an après, en 44, signale le subterfuge auquel les sacrificateurs gaulois auraient eu recours, *vestigia feritatis jam abolitae*. Mais il est inadmissible que le rituel celtique se soit ainsi modifié tout d'un coup et que Méla en ait eu connaissance l'année même où cette modification se serait produite ; si, par impossible, les choses s'étaient passées ainsi, Méla se serait servi des mots *nuper* ou *nuperrime*. Le mot *aliquando*, dont il fait usage (*gentes... aliquando etiam immanes*) semble indiquer que dans la source qu'il a suivie les sacrifices humains étaient déjà considérés comme une erreur du passé. Sans doute il a cru, et il dit expressément, que le rite de *delibatio* a été substitué au vieux rite barbare, mais c'est là une opinion, non un fait, d'autant moins surprenante chez Méla qu'elle a été celle de tous les

modernes jusqu'à nos jours (1). Je voudrais d'ailleurs qu'on me citât des exemples de rites essentiels à une religion quelconque qu'un acte du pouvoir séculier réussit à transformer subitement ; quand il se produit vraiment une substitution de rites, c'est l'œuvre du temps et du lent progrès des mœurs. Je crois donc que Méla a eu tort d'établir un lien historique entre les sacrifices barbares d'autrefois et la *delibatio* ; mais ce dernier rite, qu'il est seul à nous faire connaître, doit lui avoir été révélé par une bonne source ; il est d'ailleurs de ceux qui, aux yeux d'un voyageur superficiel ou d'un Romain étranger aux choses religieuses, aurait pu suffire, en l'absence même d'autres témoignages, à suggérer l'idée de sacrifices humains remplacés par une légère saignée.

Des lois romaines contre le culte druidique, nous ne savons malheureusement pas grand'chose ; nulle part il n'est dit, en termes clairs, que les Romains ont interdit aux Druides de célébrer des sacrifices humains, par application d'une loi romaine de l'an 97 avant notre ère qui les prohibait expressément. Il se peut qu'il en ait été ainsi ; mais cela est loin d'être prouvé.

Au moment où l'armée de César va quitter la Gaule pour l'Italie, où l'appelle la guerre civile, Lucain (I, 450) montre les peuples de la Gaule revenant à leurs anciennes coutumes ; les Druides renouvellent leurs rites barbares et leurs sacrifices sinistres. Il est probable que ces vers font allusion à quelque édit de César, rendu pendant la guerre des Gaules, qui interdisait le culte des Druides comme une cause possible de désordre — ou, du moins, abolissait leur juridiction. Suétone nous apprend, dans un chapitre de la biographie de Claude consacré à la politique religieuse de cet empereur (XXV, 1), qu'Auguste défendit aux citoyens romains de participer à la religion des Druides et que Claude, allant plus loin, la supprima tout à fait (*Druidarum religionem apud Gallos dirae immanitatis et tantum civibus sub Augusto interdictam peni-*

(1) On en revient : « Il est clair qu'un grand nombre de rites, autrefois expliqués comme des survivances de sacrifices humains, sont de simples cérémonies d'initiation ». (Gilbert Murray, *Four stages of Greek religion*, 1912, p. 46). Cette opinion, que je soutiens depuis longtemps, a récemment obtenu l'adhésion de M. Loisy (cf. *Rev. archéol.*, 1913, 1, p. 429).

tus abolevit). Suétone ajoute que par contre (*contra*) Claude essaya de transférer à Rome les *sacra Eleusinia*; il s'agit donc bien de rites, de cérémonies d'initiation. Ni Auguste ni Claude n'avaient besoin d'interdire à des citoyens romains de sacrifier des hommes, puisque cela était considéré depuis longtemps comme un crime : ce qu'ils ont défendu, c'est le prosélytisme, la propagande religieuse; peut-être Claude a-t-il même interdit les réunions du collège druidique. Méla, écrivant en 44, ne connaît plus la *dira immanitas* de la religion druidique, mais seulement des initiations sanglantes ; il ne semble donc pas que Claude ait pu abolir le druidisme à cause des horreurs rapportées à son sujet par César, Strabon et Diodore et qui n'étaient plus, de son temps, qu'un souvenir.

Mais il y a plus. Claude, nous apprend Pline (XXIX, 12), condamna à mort un chevalier romain du pays des Voconces pour avoir porté dans son manteau, pendant un procès, des œufs de serpent qui jouaient un rôle dans les rites druidiques. Ce ne pouvait être qu'en vertu de la loi d'Auguste interdisant aux citoyens romains de s'affilier au druidisme. Il ne s'agit pas là de sacrifices humains : la loi voulait s'opposer à la propagation d'une doctrine magique qui, en recrutant des adeptes en dehors des peuples celtiques, pouvait constituer une association non seulement illicite, mais internationale, un État dans l'État, comme l'était déjà la religion isiaque et comme devait l'être bientôt le christianisme. Il est très humain, lorsqu'on a des motifs politiques de proscrire une association, de lui attribuer des pratiques odieuses, *dira immanitas*, alors même que ces pratiques n'ont jamais existé ou qu'elles n'existent plus. Juvénal fait aux Égyptiens le reproche de cannibalisme, les chrétiens étaient accusés de meurtre rituel et d'anthropophagie; on pourrait multiplier ces exemples.

Pline, écrivant trente ans après Méla, ne dit pas un mot des mesures édictées par Claude, mais, à la différence de Suétone, mentionne celles qui auraient été prises par Tibère. C'est dans un chapitre relatif à la magie, *magicae vanitates*, dont il expose l'histoire; il ajoute qu'on en trouve des restes même chez les peuples de l'Italie, par exemples dans la Loi des XII Tables, et écrit sans

transition (XXX, 13) : « C'est seulement en l'an 657 de la ville (97 av. J.-C.), sous le consulat de Lentulus et de Crassus, qu'un sénatus consulte a interdit d'immoler un homme (*senatus consultum factum est ne homo immolaretur*), d'où il résulte que, jusqu'à cette époque, il y avait des exemples de cette horrible coutume (*palamque fit in tempus illud ut sacra prodigiosa celebratio*). Puis encore, sans transition, on lit ceci : « La magie posséda toujours les Gaules, même jusqu'à notre temps ; car le principat de Tibère César a supprimé (*sustulit*) les Druides de ce pays et cette engeance de devins et de médecins ». L'édition de Ludwig Jan ajoute : *per senatusconsultum*; cette addition peut se défendre, mais ce n'est qu'une correction de l'éditeur.

Ainsi, entre deux phrases sur la magie, Pline intercale une notice chronologique : comme le sacrifice humain est la pire aberration à laquelle puisse donner lieu cette fausse science, il rappelle qu'il a fallu attendre jusqu'en l'an de Rome 657 pour que la défense d'immoler un homme portât à la magie, ou du moins à ses excès les plus horribles, un coup décisif. Mais il ne dit pas que les Druides aient immolé des victimes humaines ; il les qualifie de devins et de médecins. C'était pourtant le moment de raconter l'histoire des mannequins d'osier, que Pline connaissait par Posidonius et par César ; il a eu ses raisons pour n'en rien dire, et il a probablement eu raison. Pline n'a en vue que les abus révoltants de la magie, qu'il félicite les Romains d'avoir réprimés. Voici la suite du passage cité : « Faut-il rappeler que cet art a traversé l'Océan et s'est propagé jusqu'aux confins du monde ? Aujourd'hui encore la Bretagne célèbre tant de cérémonies magiques qu'elle pourrait passer pour les avoir enseignées à la Perse. Tant il est vrai que le monde, si divisé d'ailleurs et composé de nations qui s'ignorent, s'est mis d'accord sur des chimères ! On ne peut priser trop haut le mérite des Romains qui ont mis fin à des pratiques monstrueuses où l'acte le plus religieux consistait à tuer un homme, l'acte le plus salutaire à le manger ».

On a voulu voir ici une allusion aux rites homicides des Druides ; c'est impossible, car personne n'a jamais accusé les Druides d'anthropophagie. On a aussi incriminé, à ce propos, les Druides

de la Bretagne insulaire, en rappelant qu'au dire de saint Jérôme, il y avait là une peuplade des Attacotti, qui se nourrissait de chair humaine; mais Pline ne connaît pas d'antropophages en Bretagne et saint Jérôme, qui prétend avoir rencontré un de ces cannibales en Gaule, ne parle nullement d'anthropophagie rituelle ou magique (1). Donc, Pline ne s'occupe, ici comme plus haut, que de magie ; il félicite les Romains d'avoir prohibé les rites sanguinaires et monstrueux; mais il ne dit pas que *tous* les magiciens soient des bourreaux et, en alléguant comme exemples ceux de la Perse, qui avaient horreur du sang, il montre que la proscription attribuée à Tibère ne pouvait viser que le côté politique des cultes gaulois.

IV

On cite, il est vrai, un autre passage pour établir que Tibère, par un sénatus-consulte, aurait interdit les sacrifices humains dans tout l'Empire. Au chapitre IX de son *Apologie*, Tertullien répond aux païens qui accusent les chrétiens de tuer rituellement des enfants: « Ce que vous nous reprochez, vous le faites vous-mêmes, les uns publiquement, les autres en secret. En Afrique, des enfants ont été immolés publiquement à Saturne jusqu'au proconsulat de Tibère (*usque ad proconsulatum Tiberii*), qui fit crucifier les prêtres sur les arbres sacrés de leurs sanctuaires, abris de leurs crimes ; j'en prends à témoin la milice de notre patrie, qui s'acquitta de ce devoir sur l'ordre du proconsul (*teste militiâ patriae nostrae, quae id ipsum munus illi proconsuli functa est*) ». Les historiens ont vainement cherché à placer, dans les Fastes africains, un proconsulat de Tibère ; M. Pallu de Lessert a conclu qu'il s'agissait peut-être simplement d'un édit de l'empereur (*Fastes*, p. 296). Mais cela est impossible : 1° parce que si on lisait, dans le premier passage, *senatusconsultum* au lieu de *proconsulatum*, il faudrait expliquer la seconde mention du proconsul (*illi proconsuli*) dans la

(1) Saint Jérôme, *Contre Jovinien*, II.

même phrase, ce qui ne se peut ; 2° parce que Tertullien fait ici appel aux souvenirs de la milice de Carthage, c'est-à-dire à des événements qui remontent tout au plus à trente ou quarante ans, à la seconde moitié du IIe siècle. Mais quel fonds peut-on faire sur une assertion de Tertullien ? Quelques pages plus haut, dans le même traité (chap. V), il affirme que Tibère, apprenant que la vraie divinité s'était révélée en Palestine, avait fait à ce sujet une proposition au Sénat, que le Sénat avait refusé de l'adopter, mais que l'empereur, resté convaincu, avait menacé de sa colère les accusateurs des chrétiens. Dans quel livre apocryphe sur Tibère a-t-il lu ce conte ? L'a-t-il simplement inventé, comme l'histoire du crucifiement des prêtres de Saturne ? Ce n'est pas ici le lieu de le rechercher. Notons seulement que Denys d'Halicarnasse, écrivant sous Auguste vers l'an 20, croit que les Celtes immolent encore des victimes humaines, mais que ces pratiques ont cessé à Carthage avec l'existence de l'ancienne ville (I, 38). Il faudrait autre chose qu'un dire de Tertullien pour nous faire croire que l'Afrique romaine tolérât encore, au IIe siècle, des prêtres bourreaux.

En ce qui concerne la Bretagne insulaire, nous sommes très bien informés par Tacite. Quelques mesures que Tibère et Claude aient pu édicter contre le druidisme en Gaule, il a dû se conserver dans la Bretagne libre, notamment dans l'île de Mona, tel qu'il était dans la Gaule indépendante, Or, lorsque Suetonius Paulinus, sous Néron, en l'an 61, aborda à Mona, qui était une forteresse du druidisme, il y trouva une population en armes et même des femmes, que Tacite compare à des Furies, excitées au combat par les Druides (*Annales*, XIV, 30). Après la victoire, il fit raser les bois sacrés, souillés par de cruelles snperstitions ; car ces peuples, dit Tacite, croyaient permis d'arroser les autels du sang des captifs et de consulter les dieux par l'inspection des entrailles humaines (*excisique luci saevis superstitionibus sacri ; nam cruore captivo adolere aras et hominum fibris consulere deos fas habebant*). Plus loin (XIV, 33), racontant le début de la révolte des Icènes, Tacite dit que les Barbares ne cherchaient pas à faire de prisonniers pour les garder ou les vendre, mais les tuaient aussi-

tôt par de cruels supplices, la pendaison, le feu, les croix (*sed caedes, patibula, ignes, cruces... festinabant*).

Voilà des textes précis : les Celtes de Bretagne étaient des ennemis cruels, des justiciers implacables ; ils tuaient leurs prisonniers comme le faisaient déjà, au témoignage de Sopatros (*ap.* Athen., IV, 160, § 51), les Galates d'Asie, qui pourtant n'avaient pas de Druides, comme l'ont fait, à une certaine période de leur évolution, tous les peuples, par application de l'*exsecratio*, du tabou des dépouilles auquel j'ai consacré un mémoire spécial (1). Il y a trois phases dans ce qu'on pourrait appeler l'histoire du butin, comprenant des hommes, des animaux et des objets inanimés : 1° on détruit tout par le fer, le feu ou l'eau ; 2° on fait la part des prêtres et des chefs, moyennant certaines cérémonies de purification 3° on garde le plus qu'on peut pour en tirer parti. La première phase est toute religieuse, la troisième toute laïque ; les Romains en étaient arrivés à la troisième quand les Celtes passaient de la première à la seconde ; voilà pourquoi les usages gaulois les scandalisaient.

Nous savons par César que les Druides ne portaient pas les armes et qu'ils prononçaient des sentences capitales ; nous savons par Strabon et par Diodore, c'est-à-dire par Posidonius, qu'ils observaient, pour en tirer des présages, les palpitations des victimes ; ce sont bien là des superstitions barbares, *saevae superstitiones*, confirmées par le texte des *Annales* ; mais peut-on parler à ce propos de sacrifices humains ? Tacite explique expressément que, par ces mots, il entend le massacre de captifs et l'application des procédés de divination non pas à des animaux, mais à des hommes. Chez les Romains, la guerre et ses conséquences terribles, comme aussi la justice criminelle, s'étaient depuis longtemps *laïcisées* ; ils massacraient aussi sans scrupules, même des vaincus et des captifs (on le voit assez sur les colonnes de Trajan et de Marc Aurèle), mais ce n'était pas, ce n'était plus la religion qui prêtait le masque de ses cérémonies à leurs vengeances. Parce qu'ils trouvaient l'usage contraire répugnant et indigne de la man-

(1) *Cultes*, t. III, p. 244 et suiv.

suétude que l'évolution des croyances attribuait à leurs dieux, ils parlaient volontiers, à ce propos, de sacrifices humains organisés par un sacerdoce barbare, sans savoir ou sans vouloir se souvenir qu'ils avaient passé autrefois par la même phase. Il est, en effet, certain que le premier bourreau à Rome fut un sacrificateur et qu'à l'époque la plus ancienne toute exécution s'accomplit en l'honneur d'un dieu. Des expressions de la langue juridique comme *sanctio*, *sacer esto*, *sacratio* ne laissent pas de doute à cet égard ; elles ont conservé le souvenir d'un lien intime entre la religion et le droit pénal. Cela est vrai ailleurs encore qu'à Rome, en Palestine comme en Grèce ; mais, pour le montrer, je m'écarterais trop de mon propos.

V

Il est temps de se demander s'il convient de prendre à la lettre tout ce que disent au sujet des sacrifices humains, dans des passages célèbres, César, Strabon et Diodore de Sicile. Tous ces textes, comme Mannhardt l'a fait voir il y a près de quarante ans, dérivent, dans leurs parties essentielles, des écrits très lus et très goûtés du philosophe grec Posidonius, qui séjourna, ver l'an 100 av. J.-C., dans la Narbonnaise et à Marseille. Rien ne prouve que Posidonius ait su le celtique; il tirait ses informations des Grecs du pays. Or, les plus influents et les plus intelligents de ceux-là, les Grecs de Marseille, étaient, nous le savons par Cicéron, très hostiles aux Gaulois ; ils devaient raconter sur eux des histoires de croquemitaine, fondées sur des observations rapides ou sur des on-dit, comme, hier encore, les Syriens des villes du littoral sur les sectaires arabes de l'intérieur. Ainsi c'est à Posidonius que remonte la légende des mannequins que les Druides, ministres des sacrifices, faisaient flamber périodiquement, après y avoir entassé des condamnés, ou des innocents s'il n'y avait pas de condamnés disponibles, en compagnie de divers animaux. Ce rite des mannequins brûlés, avec les animaux qu'ils contiennent, est un rite agraire, censé promouvoir

la fécondité des champs ; on a montré qu'il s'est conservé très longtemps dans nos pays (1). Strabon dit que lorsque les condamnations à mort étaient nombreuses, on croyait que l'année serait bonne (2), preuve que le caractère agraire du rite était connu des informateurs de Posidonius. César est seul à nous dire qu'à défaut de condamnés de droit commun on brûlait parfois des innocents dans les mannequins ; c'est un détail invraisemblable, mais que la malignité devait être naturellement portée à ajouter. M. d'Arbois de Jubainville écrivait en 1905 (*Les Druides*, p. 63) : « Le supplice des innocents qu'on faisait périr par le feu était seul, à proprement parler, un sacrifice humain. Le supplice des condamnés était une exécution agréable aux dieux ». C'est le bon sens même qui l'a fait parler ainsi. Quand il y a eu condamnation, même si la religion intervient dans le supplice ou l'ordonne, il peut y avoir cruauté odieuse, monstrueuse barbarie : il n'y a pas sacrifice humain, sans quoi Voltaire aurait eu raison, dans les notes de sa tragédie *les Lois de Minos*, d'assimiler aux sacrifices humains les autodafé de l'Inquisition et même le massacre de la Saint-Barthélemy. Cela est de la polémique, non de l'histoire. Si donc, comme je le crois, M. d'Arbois était autorisé à dire que le supplice des innocents caractérisait seul le sacrifice humain, on peut refuser, sans paradoxe, de parler de sacrifices humains chez les Celtes, car la mention unique des innocents, mis à mort à défaut de coupables, a toute l'apparence, dans le texte de César, d'une addition faite à plaisir : *cum ejus generis copia deficit, etiam ad innocentium supplicia descendunt.* On a dit quelque chose d'analogue sur Louis XIV, quand il manquait de condamnés pour armer ses galères ; mais je doute un peu, malgré la cruauté de ces temps-là, qu'on l'ait prouvé.

César prétend encore (VI, 16) que ceux qui sont affectés de maladies graves, ceux qui sont exposés aux périls des combats, immolent des hommes ou font vœu d'en immoler ; comme ministres

(1) Frazer, *Golden Bough* (2), t. III, p. 319 (d'après Mannhardt, *Feldkulte*, p. 525).

(2) Strabon, IV, p. 117.

de ces sacrifices, ils se servent des Druides ; ceux-ci pensent, en effet, que la vie d'un homme ne peut être rachetée que par celle d'un autre et que les dieux immortels ne sauraient être apaisés qu'à ce prix. Ainsi, un particulier malade, menacé de mourir, fait tuer rituellement un homme pour conserver sa propre vie ; un chef militaire en campagne fait vœu, s'il survit, d'immoler un homme à sa place. Cela n'est pas seulement monstrueux, mais en désaccord complet avec le mépris de la mort que les anciens ont signalé avec instance comme un caractère des Celtes : *ignavum redituraе parcere vitae*, dit Lucain ; παρ' οὐδὲν τιθέμενοι τὴν τοῦ βίου τελευτὴν τοῦ θανατοῦ καταφρονοῦσιν, écrit Diodore (V, 28, 29). Que dire d'un malade puissant (car il ne peut s'agir que d'un homme puissant) qui fait immoler un homme pour se sauver ? Si pareil usage avait été avéré, ce n'est pas le mépris, mais l'amour immodéré de la vie qu'il aurait fallu attribuer aux Celtes. César, ou l'auteur qu'il suit ici, a donc mal compris ce qu'on lui disait ; si ce n'est pas une invention pure et simple, il ne peut s'agir que de suicides rituels. Un homme s'immole en croyant se substituer à un autre dont la vie lui paraît plus précieuse que la sienne : voilà pour le cas de maladie. Pour le cas du guerrier, ce qu'il promet aux dieux est peut-être l'immolation d'un prisonnier de marque ; peut-être aussi s'agit-il d'un vœu fait par un inférieur, qui promet de se sacrifier si son chef échappe à la mort. L'intervention des Druides, dans de pareils sacrifices, peut paraître singulière, mais les auteurs sont d'accord pour dire qu'aucun sacrifice ne se fait sans eux. Entendant disposer souverainement de la vie des hommes, et sans doute éviter qu'on la prodiguât, les Druides ont pu obtenir que leur sanction fût nécessaire même à l'accomplissement d'un engagement solennel où la vie d'un homme était en jeu, car ils détenaient seuls la tradition des rites qui rendaient un pareil sacrifice efficace et défendaient qu'on les mît par écrit, afin de s'en mieux réserver le privilège. Si nous les connaissions mieux, et non pas seulement par leurs adversaires, nous verrions peut-être que la barbarie reprochée à leurs rites constituait un progrès sur un état de choses plus ancien.

VI

Dans son récit de la guerre des Gaules, César ne confirme nulle part les détails horribles qu'on lit au chapitre XI de son livre VI. Jamais il ne montre les Druides offrant des sacrifices humains pour sauver un chef malade, entassant coupables ou innocents dans des mannequins d'osier. Les occasions ne manquaient pourtant pas, à cette époque tragique, d'appeler ainsi sur les armes gauloises la faveur des dieux. On a dit que César avait *laïcisé* son histoire, qu'il avait laissé de côté, avec intention, tout ce qui touchait à la religion des peuples combattus par lui ; c'est plus facile à dire qu'à prouver. En réalité, le livre VI des *Commentaires* contient comme une théorie livresque que la pratique du reste de l'ouvrage ne vérifie pas. Cette théorie est bien moins le fruit d'observations que de lectures ; or, la comparaison avec les passages parallèles de Strabon, qui cite Posidonius, ne laisse aucun doute sur la source principale où César a cherché ses informations. J'ai montré autrefois que César, parlant des animaux de la Germanie, avait traduit un ouvrage grec (1) ; M. Jullian l'a surpris une fois traduisant Polybe. A côté de l'homme de guerre et de l'homme d'État, il y avait, en Jules César, un compilateur qui croyait, comme tout le monde, ce qu'il avait vu de ses yeux, mais en croyait aussi volontiers les Grecs sur ce que ni eux ni lui n'avaient vu.

Strabon est naturellement indépendant de Posidonius et parle en son nom propre quand il dit que les Romains ont aboli ce qu'il y avait de contraire aux usages civilisés dans la divination et les sacrifices des Gaulois. Il y a là sans doute une allusion aux mesures prises par Tibère, dont il est question aussi dans Pline, qui visaient à la fois les pratiques de magie et la juridiction criminelle des Druides. Lorsque des lecteurs de Posidonius, vivant en contact avec les Gaulois, s'étonnaient de ne plus trouver chez eux des rites de sauvages, ils avaient raison d'attribuer ce progrès

(1) *Alluvions et cavernes*, p. 57, 60.

à l'intervention des autorités romaines ; mais ce progrès, en partie du moins, a été moins celui des mœurs religieuses en Gaule que celui de la connaissance qu'on en avait au dehors.

En 69, avant la conquête de la Gaule par César, Cicéron, défendant Fonteius, préteur en Narbonnaise, contre ses accusateurs gaulois, cherche à les déconsidérer en les traitant d'impies et de sacrilèges : « Qui donc ignore, s'écrie Cicéron, que jusqu'à ce jour ils conservent cette coutume monstrueuse et barbare d'immoler des hommes ? Quelle foi, quelle piété attendre de gens suivant qui les dieux immortels eux-mêmes se laissent apaiser le plus volontiers par le crime et le sang humain ? » Cicéron ne fut pas seulement un lecteur, mais un ami intime de Posidonius ; c'est encore de lui qu'il tient ce qu'il dit ici des Gaulois. La formule qu'il emploie ne doit pas faire illusion. Les choses qu'on annonce ainsi, en déclarant qu'elles sont connues de tout le monde, ne le sont souvent avec exactitude de personne ; il faudrait savoir ce que répondirent les Allobroges. Cicéron, dans le *Pro Fonteio*, ne dit rien des Druides ; plus tard il a connu et même reçu chez lui, à Rome, le druide Diviciac. Il parle de lui comme d'un savant homme, versé dans la science de la nature (φυσιολογία) et dans la divination (*de Div.*, I, 90). Eût-il parlé ainsi, sans faire de réserves, s'il avait cru que les sacrifices humains faisaient le fond du rituel druidique ? Diviciac a dû lui expliquer bien des choses que ne lui avait pas enseignées Posidonius (1).

Je ne dirai que peu de mots des vers célèbres de Lucain sur les peuples au nord de la Loire qui sacrifient à des dieux sanguinaires, dont le troisième est rapproché de la Diane taurique. Le se-

(1) Là où la pratique des sacrifices humains est authentiquement constatée, on trouve toujours, parmi les victimes, des femmes et des enfants ; or, en Gaule, il n'est jamais question de ces victimes-là. J'ajoute que là même où il est question d'enfants sacrifiés, comme en Phénicie et à Carthage, on peut toujours songer à des sacrifices symboliques, à des « passages par le feu ». Ce qu'on a écrit au sujet d'une nécropole entière d'enfants sacrifiés à Carthage est trop inepte pour être sérieusement discuté. Cela ne veut pas dire que le sacrifice humain ne se rencontre pas à titre exceptionnel, dans des circonstances jugées très graves ; mais j'attends qu'on m'en montre l'usage régulier, prescrit dans un rituel

cond de ces dieux est Esus. Or, supposons un instant que l'opinion commune soit justifiée : Esus est un dieu druidique et exige des torrents de sang. Le druidisme est proscrit par Tibère, avec les rites qui souillaient ses autels. Comment expliquer alors que l'image d'Esus, accompagnée de son nom, se voie sur un des autels de Notre-Dame dédiés à Tibère ? C'eût été un véritable défi de la part des Parisiens ; l'autel n'eût pas tardé à être mis en morceaux, alors qu'il nous est parvenu intact. En réalité, Esus n'était pas un dieu sanguinaire, au sens où l'on entend ordinairement ce mot : c'était le témoin de certaines exécutions qui avaient conservé un caractère religieux, sans doute aussi de certains rites d'initiation du genre de ceux que décrit Méla. Les sentences capitales, dans la Gaule libre, étaient exécutées auprès des autels, sous la surveillance des Druides ; on eut donc le droit, sans mentir, de qualifier ces autels de sanglants. Une fois la loi romaine substituée à la loi druidique, le sang des condamnés dut couler ailleurs ; mais la preuve que les dieux de ces autels n'exigeaient pas de sang, c'est qu'ils apprirent si facilement à s'en passer. Nous retrouvons ici la distinction capitale, qu'on a si souvent perdue de vue, entre des exécutions commandées, sanctifiées même par la religion, et des sacrifices humains.

VI

Les modernes ont l'habitude de se représenter les Druides comme procédant eux-mêmes aux sacrifices ; j'ai des doutes à cet égard et voudrais les motiver brièvement. César ne connaît que l'ordre des Druides, soumis à l'autorité d'un chef élu pour la vie (VI, 13, 8) ; il dit qu'ils président à tous les sacrifices, publics au privés (*sacrificia procurant*), mais non pas qu'ils sacrifient eux-mêmes. De même Diodore (V, 31, 4) et Strabon (IV, 198) disent que les Gaulois ne font aucun sacrifice sans un Druide (ἄνευ φιλοσόφου, ἄνευ δρυιδῶν), mais cela indique seulement une surveillance et sans doute aussi la nécessité d'une autorisation. Diodore distingue les Druides des devins ; Strabon distingue les bardes et les devins

(οὐάτεις), d'accord avec Timagène, traduit par Ammien, qui appelle les devins *eubages*, à supposer qu'il n'y ait pas là une corruption du texte. Les οὐάτεις sont qualifiés par Strabon de ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι, alors que les Druides, outre la physiologie, étudient aussi la philosophie morale. Cicéron se sert du même terme φυσιολογία pour qualifier la science de Diviciac et l'explique par *naturae ratio*. Il paraît donc y avoir eu, dans le sein ou au-dessous de l'Institut druidique, une classe particulière de sacrificateurs, qui étaient aussi physiologistes et devins, ce qui se comprend d'autant mieux que la divination s'exerçait souvent — c'était une vieille tradition celtique — à l'occasion des sacrifices et sur les indices fournis par les victimes. Il en résulterait qu'un Druide n'est pas plus un sacrificateur qu'il n'est un barde ; non seulement il ne verse pas le sang, mais on peut se demander s'il ne lui était pas tout à fait interdit d'en répandre. En effet, César nous montre les Druides exempts de service militaire et de tout impôt. Il ne faut pas placer ces deux exemptions sur le même rang. Un Persan qui eût visité l'Europe du temps de saint Louis aurait aussi constaté que le clergé ne servait pas à la guerre et ne payait pas d'impôts comme le reste de la nation ; mais il eût fait erreur en pensant que l'une et l'autre de ces exemptions était une faveur. Dans un pays aussi guerrier que la Gaule, l'exemption du service militaire ne peut guère avoir été considérée comme un privilège : il y avait là plutôt quelque chose d'analogue à l'effet de l'horreur canonique du sang qui interdit à un prêtre catholique, sous peine d'irrégularité, de procéder à une opération chirurgicale, *a fortiori* de blesser ou de tuer (1). L'exemption du service militaire paraît donc résulter d'une incompatibilité religieuse. Bien que le fait ne soit attesté que par César, il est indirectement confirmé par le passage cité de Tacite sur les Druides de Mona, qui se contentent d'encourager les combattants, de les soutenir par leurs exhortations et leurs prières; il n'est donc pas contredit par le fait que Diviciac a été un moment général d'armée, car le pape Jules II et bien d'autres l'ont été aussi : un général n'est pas un

(1) *Cultes, mythes*, etc., t. IV, p. 328.

soldat. J'ai déjà fait observer que Méla, parlant des *devoti* gaulois auxquels on tire quelques gouttes de sang, ne dit rien des Druides, qu'il mentionne seulement après ; c'est que l'acte en question n'était pas accompli par les Druides eux-mêmes, mais sans doute par leurs subordonnés, les *hiéropes*.

VII

Si cette manière de voir est admise, on comprendra enfin ce qui a semblé jusqu'à présent si étrange — que les Druides aient pu être comparés par les anciens eux-mêmes aux Pythagoriciens, aux Mages, aux Gymnosophistes, lesquels avaient horreur du sang, même du sang des animaux. M. Jullian, après d'autres historiens, a senti la difficulté ; il a cherché à la résoudre en alléguant une différence — qui serait, à la vérité, une contradiction intime — entre le culte extérieur et le culte intérieur (*Histoire de la Gaule*, t. II, p. 160-161). Je crois que la difficulté subsiste et qu'elle est même insoluble si l'on ne distingue pas l'activité des Druides, qui sont des théologiens, de celle de leurs acolytes, qui sont des agents d'exécution. Le souvenir des tribunaux d'inquisition se présente naturellement à l'esprit, avec cette différence que dans l'ancienne Gaule il n'était pas fait appel au bras séculier : c'étaient les *familiers* des Druides, les sacrificateurs et devins, qui procédaient aux exécutions autorisées ou ordonnées par eux, sous leur surveillance et conformément à leurs rites. Le coupable n'était pas, comme dans l'Inquisition, abandonné par le tribunal sacerdotal au bras séculier, mais, au contraire, remis par le bras séculier au tribunal sacerdotal qui avait le droit exclusif d'édicter des sentences de mort et disposait des auxiliaires requis pour les exécuter. Beaucoup de sang a été répandu par ordre des tribunaux druidiques ; mais les robes blanches des Druides n'ont pas été tachées de sang.

Le 4 février 1746, à l'Académie des Inscriptions, Duclos donna lecture d'un mémoire sur les Druides qui fut imprimé au début du tome XXXII. Fréret nous apprend que ce mémoire fit naître

de grandes discussions (*Œuvres*, t. XVIII, p. 265) : « Dans la chaleur qui accompagne ces sortes de disputes littéraires, écrit-il, on s'avança jusqu'à révoquer en doute l'usage des sacrifices humains chez les Gaulois ». Fréret ne voulait pas qu'on allât si loin, mais il faisait sagement observer combien les modernes doivent se méfier des dires des anciens sur les peuples barbares qu'ils avaient si peu l'occasion d'étudier chez eux (*ibid.*, p. 167). Il cite comme exemples les grossières erreurs que Tacite et d'autres historiens ont débitées sur les Juifs, alors cependant que ceux-ci étaient répandus dans tout l'Empire. « On doit juger par là, dit-il, du degré de créance que méritent César, Diodore, Strabon, Méla, lorsqu'ils parlent du système religieux des Gaulois » (p. 168). Ce scepticisme est très légitime et aurait pu me détourner de reprendre une question qui, déjà débattue en 1746, a fait depuis couler tant d'encre ; mais si les textes dont nous disposons aujourd'hui ne sont guère plus nombreux que du temps de Duclos, nous avons, sur les académiciens du XVIIIe siècle, l'avantage de pouvoir éclairer les problèmes d'ordre religieux par des comparaisons qui leur étaient interdites ou leur échappaient. Il n'est guère de question de cette espèce qui ne puisse être reprise aujourd'hui, avec l'espoir d'arriver à des conclusions nouvelles ou précises, cadrant du moins avec un plus grand nombre de faits. On me permettra de transcrire, en terminant, l'élégante conclusion du mémoire de Duclos — il avait nié le polythéisme druidique — que j'ai plus d'un motif de m'approprier : « Quelle que soit mon opinion sur les Druides, je ne la crois pas incontestable : mais elle me paraît plus vraisemblable que l'opinion commune. Comme l'Académie n'est point garant des opinions particulières de ses membres, elle a toujours également admis les mémoires les plus opposés ; il n'y en a même aucun qui ne doive être contredit, du moins par voie d'examen, dans nos assemblées (1) ; c'est l'unique

(1) Du temps de Duclos, et même bien plus tard, du temps de Letronne, on discutait avec âpreté à l'Académie des Inscriptions. G. Perrot, secrétaire-perpétuel, s'étonnait un jour qu'on ne discutât plus guère et m'en demandait la cause. Disons, répondis-je, que c'est par scrupule de courtoisie ; mais avouons, entre nous, que c'est aussi par indifférence et excès de spécialisation.

moyen d'éclaircir la vérité, et j'ai remarqué que ces discussions sont souvent plus utiles et plus intéressantes que les mémoires qui en sont l'objet; ainsi il me suffit d'avoir établi un doute raisonnable, toujours préférable à une erreur, et peut-être, en fait d'histoire, à une vérité mal prouvée ».

APPENDICE

Le grand ouvrage de Mannhardt (*Der Baumkultus*, 1er volume des *Wald-und Feldkulte*, Berlin, 1875), n'ayant jamais été traduit et étant d'une lecture très difficile, je crois devoir insérer ici une version libre et abrégée des p. 526-534, qui sont d'une grande importance pour la critique des textes relatifs aux sacrifices gaulois.

« César, Diodore et Strabon ont utilisé tous les trois les *Histoires* du philosophe rhodien Posidonius, qui, parti de Marseille en 104 av. J.-C., visita en observateur la partie méridionale de la Gaule, soumise par les Romains environ vingt ans plus tôt. Le quatrième livre de Strabon, écrit en l'an 19, et le cinquième de Diodore, un peu antérieur, ont pour source principale Posidonius. Voici, sur trois colonnes, les textes de César, Strabon et Diodore relatifs aux sacrifices druidiques :

CÉSAR, *B. G.*, VI, 16.

Après avoir parlé des sacrifices humains faits par les Gaulois, *avec le concours des Druides*, pour les malades et les hommes en danger de mort :

Publiceque habent instituta sacrificia. Alii immani magnitudine simulacra habent, quorum contexta viminibus membra vivis hominibus complent, quibus succensis circumventi flamma exanimantur homines. Supplicia eorum qui in furto aut latrocinio aut aliqua noxa sunt deprehensi, gratiora diis immortalibus esse arbitrantur, sed cum ejus generis copia deficit, etiam ad innocentium supplicia descendunt.

STRABON, IV, C, 198.

Ἔθνον δὲ οὐκ ἄνευ Δρυιδῶν. Καὶ ἄλλα δὲ ἀνθρωποθυσιῶν εἴδη λέγεται· καὶ γὰρ κατετόξευόν τινας καὶ ἀνεσταύρουν ἐν τοῖς ἱεροῖς καὶ κατασκευάσαντες κολοσσὸν χόρτου καὶ ξύλων ἐμβαλόντες εἰς τοῦτον βοσκήματα καὶ θηρία παντοῖα καὶ ἀνθρώπους ὡλοκαύστουν.

STRABON, IV, C, 117.

τὰς δὲ φονικὰς δίκας μάλιστα τούτοις (Δρυιδαῖς) ἐπετράπετο δικάζειν· ὅταν δὲ φόρα τούτων ᾖ, φορὰν καὶ τῆς χώρας νομίζουσιν ὑπάρχειν.

DIODORE, V, 32.

Ἀκολούθως δὲ τῇ καθ' αὑτοὺς ἀγριότητι καὶ περὶ τᾶς θυσίας ἐκτόπως ἀσεβοῦσι. Τοὺς γὰρ κακούργους κατὰ πενταετηρίδα φυλάξαντες, ἀνασκολοπίζουσι τοῖς θεοῖς καὶ μετ' ἄλλων πολλῶν ἀπαρχῶν καθαγίζουσι, πύρας παμμεγέθεις κατασκευάζοντες. Χρῶνται δὲ καὶ τοῖς αἰχμαλώταις ὡς ἱερείοις πρὸς τὰς τῶν θεῶν τιμάς, τινὲς δὲ αὐτῶν καὶ τὰ κατὰ πόλεμον ληφθέντα ζῷα μετὰ τῶν ἀνθρώπων ἀποκτείνουσιν ἢ κατακαίουσιν, ἢ τίσιν ἄλλαις τιμωρίαις ἀφανίζουσι.

Nous devons admettre que César, bien qu'ayant suivi, dans sa description générale de la Gaule (VI, 13-20), un texte antérieur, n'a pas emprunté à ce texte des détails que ses connaissances personnelles ne confirmassent, ou qu'il y eût lieu, à son avis, de repousser ; il avait pour cela trop d'expérience du pays et de ses habitants. Il faut donc ajouter foi à ce qu'il dit des mannequins enfumés et brûlés : ceux-ci rappellent d'une manière frappante la colonne de verdure brûlée à Luchon aux fêtes de la Saint-Jean, le mannequin (haut comme trois hommes) autrefois brûlé à Paris au jour du solstice et d'autres usages analogues constatés en Allemagne. Déjà Liebrecht (*Gervasius von Tilbury*, p. 213) a rapproché le « Géant de la rue des Ours » des *simulacra viminibus contexta* de César. Il a aussi fait observer très ingénieusement que le sacrifice mentionné par César devait revenir à des intervalles fixes ; en effet si, faute de coupables, on devait *quelquefois* prendre des innocents, c'est qu'on ne pouvait remettre la cérémonie à plus tard.

César ne parle que d'*hommes* brûlés ; Strabon dit que certains hommes sont percés de flèches, (que d'autres sont ?) empalés, (que d'autres encore sont ?) brûlés dans les mannequins, avec des bestiaux et des animaux divers. Diodore dit que, dans un sacrifice revenant tous les cinq ans, certains hommes sont (d'abord ? en partie ?) empalés, (puis ? en partie ?) brûlés avec beaucoup d'autres prémices (καθαγίζουσι). L'expression ἀπαρχαὶ est caractéristique et devait se lire dans Posidonius ; elle désigne les prémices des troupeaux et des volailles (βοσκήματα et παντοῖα θηρία de Strabon) qui étaient réservés dans ce dessein religieux et sans doute livrés aux Druides. Ces prémices ne devaient pas être *toujours* brûlées vives, car Diodore, précisément à ce propos, formule les propositions suivantes : d'ordinaire on destine des criminels et des premiers nés (d'animaux) à ces sacrifices ; mais quelquefois (à leur place) des prisonniers de guerre et des animaux de butin, que les Gaulois tuent ou brûlent avec les hommes, ou qu'ils détruisent par quelque moyen barbare. Comme les animaux de butin étaient évidemment substitués aux autres ἀπαρχαί (1), il faut concevoir aussi ces dernières comme n'ayant pas *toujours* et *toutes* été brûlées ou jetées dans les mannequins ; Posidonius devait indiquer cela ; donc, chez lui, il était question

(1) Cela est confirmé par César (*Bell. Gall.*, VI, 17) : *Huic* (*Marti*) *cum prælio dimicare constituerunt, et quae bello ceperant, devovent ; quae superaverint animalia capta immolant, reliquas res in unum locum conferunt.* Il s'ensuit que *tous* les êtres vivants pris à la guerre n'étaient pas sacrifiés, mais seulement des ἀπαρχαί, qui ont d'ailleurs pu trouver leur emploi dans d'autres cérémonies que celles par lesquelles on célébrait les victoires.

d'elles plus haut et dans un rapport moins immédiat avec les mannequins que dans le texte de Strabon. Notez encore que César ne dit rien des sacrifices d'animaux. Il est donc raisonnable de supposer que le texte original, fortement condensé par Strabon et Diodore, mentionnait les animaux brûlés comme une partie du rite, mais sans dire qu'on les introduisit dans les mannequins. Strabon a commis une légère erreur en comprenant qu'on ne se contentait pas de brûler les animaux sur le bûcher, mais qu'on les enfermait, eux aussi, dans les mannequins d'osier.

La mention des κακουργοί dans Diodore montre le rapport étroit qui existait, dans le texte de Posidonius, entre l'original de la phrase de César : *supplicia descendunt* et le contenu de la phrase qui précédait. Les mots de César *ad innocentium supplicia descendunt* répondent à ceux de Diodore : χρῶνται δὲ καὶ τοῖς αἰχμαλώτοις : les *innocents* et les *prisonniers de guerre* désignent les mêmes victimes. Diodore a affaibli le contraste marqué dans l'original en ne disant rien des criminels condamnés à mort, parce qu'il en avait déjà parlé. Quant à César, il ne s'est pas contenté d'élargir l'idée des prisonniers de guerre immolés pour parler d'innocents en général ; je crois bien que sa phrase : *supplicia gratiora diis immortalibus esse arbitrantur* a été suggérée par un passage de Posidonius dont je découvre une trace dans Strabon. Enumérant les fonctions des Druides, le géographe dit qu'ils jugent les crimes contre les personnes et que, lorsqu'il y en a beaucoup, la fertilité du pays en est accrue (1). Ainsi présentée, cette assertation paraît étrange, car évidemment les dieux ne pouvaient trouver plaisir aux crimes punissables de mort. Meinecke voulait admettre une lacune devant le premier φορά, qui est motivé par le second emploi de ce mot et bien conforme au style orné de Posidonius. En réalité, l'auteur a combiné maladroitement deux phrases originairement distinctes. La première (τὰς δὲ φονικὰς δικὰς μάλιστα τούτοις ἐπετέτραπτο δικάζειν) répond à celle de César (VI, 13) : *de omnibus controversiis constituunt, si quod est admissum facinus... proemia poenasque constituunt.* La seconde a été empruntée par Strabon à un passage où il était question de criminels. Voici donc comment je propose de restituer la suite des idées dans le texte de Posidonius. En vue d'un grand sacrifice périodique qui a lieu tous les cinq ans, on laisse en vie les criminels condamnés à mort. Quand il s'en trouve beaucoup, on croit (νομίζουσι, Strabon ; *arbitrantur*, César) que la fécondité de la terre sera d'autant plus grande (non pas à cause du nombre des criminels, mais

(1) Φορά, grande quantité (φορὰ προδοτῶν καὶ δωροδοκῶν, Demosth., XVIII, 61) ; φορὰ, *fécondité*, le contraire d'ἀφορία.

de celui des sacrifices). Mais quand il n'y a pas assez de criminels, on prend des prisonniers de guerre ».

Si mes déductions sont exactes, il faut admettre que tous les cinq ans on brûlait des mannequins d'osier plus grands que nature, dans lesquels on avait introduit des hommes, et qu'en même temps des hommes et des animaux étaient tués et *peut-être* brûlés sur le même bûcher. Ainsi la fécondité de la terre semblait assurée pour une période de quatre ans.

Il faut laisser un point dans l'incertitude : introduisait-on dans *un* mannequin plus d'*un* homme et, en outre, des animaux ? L'expression de César : « dont ils remplissent les membres » (*complent*), ferait plutôt songer aux mannequins modernes, où un seul homme avec ses membres occupe le corps et les membres du colosse ; mais le mot *copia,* de la phrase suivante, implique plutôt une pluralité de victimes humaines. Pourtant César, en faisant de rapides extraits de Posidonius, a pu confondre avec la victime brûlée les victimes empalées et percées de flèches, lesquelles, suivant Strabon, étaient brûlées en même temps, mais sans être introduites dans le mannequin ».

UN TÉMOIGNAGE INDIRECT ET INAPERÇU SUR LE DRUIDISME (1)

I

Plutarque, au début de sa *Vie de Lycurgue*, fait un aveu non déguisé d'ignorance. Il ne sait rien de certain sur l'époque où a vécu son héros, sur sa famille, sur sa vie publique, sur sa mort ; il s'efforcera pourtant de présenter un récit vraisemblable, en s'appuyant sur les dires des historiens qui se contredisent le moins. De ces historiens, qu'il a pris la peine de citer, il en est plusieurs dont nous ne connaissons guère que le nom ; mais on a remarqué, sans pouvoir en donner la raison, — elle m'échappe aussi — que toutes les autorités alléguées par Plutarque sont postérieures à Platon et à Xénophon ; le texte d'Hérodote, qui est pourtant d'un grand intérêt dans sa brièveté, n'a pas même été l'objet d'une allusion.

Venons-en tout de suite, puisque c'est l'objet essentiel de ce mémoire, à ce que Plutarque dit des voyages de Lycurgue. D'abord, nous apprend-il, le futur législateur de Sparte se rendit en Crète, où il étudia les diverses formes de gouvernement et se lia avec les hommes les plus distingués. Certaines institutions lui plurent fort et il s'en pénétra afin de les introduire à Sparte ; d'autres lui parurent ne mériter aucune attention. C'est en Crète

(1) Mémoire lu à l'Académie des Inscriptions le 22 octobre 1920 (*Comptes rendus*, p. 367) et publié dans la *Revue archéologique*, 1922, I, p. 302-318.

qu'il rencontra Thalès, homme d'État et poète à la fois, qui jouissait d'une haute estime dans son pays ; Lycurgue, s'étant lié avec lui, obtint qu'il se rendît en mission à Sparte. Thalès y alla en effet, mais en qualité de poète, bien que son véritable objet fût d'agir sur les mœurs. Ses poésies étaient une exhortation continuelle à la discipline et à la bonne entente ; leur rythme même était de nature à pacifier et à adoucir les esprits. Il fut donc en quelque sorte, à Sparte, un précurseur de Lycurgue et de la politique qui, grâce à lui, devait y triompher.

II

Plutarque n'a pas dit quelles étaient les institutions crétoises que Lycurgue avait trouvées dignes d'imitation. Mais il est évident que l'historien, comme ses lecteurs, songeait aux syssities, à l'usage obligatoire des repas sobres et pris en commun, puisque, à l'époque historique du moins, cette coutume ne se rencontre, dans le monde grec, qu'à Sparte et en Crète (1). Voilà donc un premier emprunt quasi assuré.

Après la Crète — je continue de paraphraser Plutarque — Lycurgue visita l'Asie, désirant comparer à la civilisation crétoise, simple et austère, le luxe et la mollesse des Ioniens. C'est en Ionie qu'il avait découvert, dans la famille d'un certain Créophyle, les poèmes homériques, qu'il copia parce qu'il en sentait la valeur morale et qu'il fut le premier à faire connaître de tous les Grecs.

Ainsi, de ce voyage d'Asie, Lycurgue rapporte le texte d'Homère, mais il ne fait aucun emprunt à la civilisation de l'Ionie, qui était tout à fait contraire à son idéal.

Plutarque dit ensuite que, d'après les Égyptiens, Lycurgue fit

(1) Clermont-Ganneau, à la lecture du présent article (*Rev. arch.*, 1922, I, p. 303), écrivit et me remit la note que voici, la dernière que j'ai reçue de ce grand savant : « L'institution des syssities existait aussi à Carthage (Aristote, *Polit.*, II, 11, 3) et le tarif punique des sacrifices nous en a révélé le nom sémitique, comme je crois l'avoir montré. (*Rec. d'arch. orient.*, III, p. 29.) »

un séjour en Égypte et admira si vivement chez eux la séparation de la classe militaire d'avec les autres, qu'il introduisit ensuite cette division à Sparte, refusant aux ouvriers et aux artisans toute part dans le gouvernement de la cité. Voici donc un deuxième emprunt fait par Lycurgue aux pays qu'il visita : après les syssities crétoises, c'est la constitution égyptienne d'une caste militaire, seule jugée digne de conduire l'État, à l'exclusion de celles qui se composaient de travailleurs manuels.

Je ne m'occupe pas ici de rechercher si ces emprunts, vrais ou supposés, sont conformes à ce que nous savons d'autre part touchant la Crète et l'Égypte ; ce qui m'importe, c'est ce que les anciens ont pensé, l'exposé et l'histoire de leurs opinions. Ces opinions, qui nous sont surtout connues par Plutarque, ont d'autant plus de valeur à mes yeux qu'elles ont exercé beaucoup plus d'influence que les institutions mêmes attribuées à Lycurgue. Depuis la Renaissance, le Lycurgue de Plutarque — que ce législateur ait existé vraiment ou ne soit qu'une hypostase de l'Apollon pythien de Delphes — a été une des forces agissantes sur la philosophie politique de l'Europe ; réel ou imaginaire, le Lycurgue de Plutarque est l'un des inspirateurs de Rousseau et de la Révolution.

Le séjour de Lycurgue en Égypte n'est pas seulement attesté par ceux que Plutarque appelle *les Égyptiens*, sans dire comment il connaît leur témoignage ; leurs assertions à ce sujet, ajoute-t-il, sont confirmées par quelques historiens grecs. Mais Lycurgue visita-t-il aussi d'autres pays ? Ici se place une phrase qu'il faut citer dans le texte et traduire littéralement : ὅτι δὲ καὶ Λιβύην καὶ Ἰβηρίαν ἐπῆλθεν ὁ Λυκοῦργος καὶ περὶ τὴν Ἰνδικὴν πλανηθεὶς τοῖς Γυμνοσοφισταῖς ὡμίλησεν, οὐδένα πλὴν Ἀριστοκράτη τὸν Ἱππάρχου Σπαρτιάτην εἰρηκότα γινώσκομεν. « Mais que Lycurgue ait visité et la Libye et l'Ibérie, qu'ayant erré dans l'Inde il se soit entretenu avec les Gymmosophistes, voilà ce que personne, à notre connaissance, n'a dit, en dehors d'Aristokratès le Spartiate, fils d'Hipparque. »

III

Cet Aristokratès, dont Plutarque avait les œuvres sous les yeux et qu'il cite plus d'une fois, n'est pas tout à fait un inconnu pour nous. Il est certain qu'il écrivit après Polybe, car Plutarque, dans un autre passage, allègue le témoignage d'Aristokratès après celui du grand historien et montre qu'il est en contradiction avec lui. Nous savons aussi qu'Aristokratès avait écrit, en quatre livres au moins, un ouvrage sur les choses de la Laconie, *Lakônika*. On a lieu de le placer vers le milieu du Ier siècle avant notre ère, à une époque où les institutions de Sparte, avec leurs singuliers archaïsmes, appelaient vivement l'attention du public gréco-romain. Comme le passage où il prétend corriger Polybe est empreint d'une manifeste exagération, il n'est pas impossible que les *Lakônika* d'Aristokratès aient été tout autre chose qu'un ouvrage critique ; mais le fait de sa naissance spartiate laisse du moins supposer qu'il était bien informé des traditions répandues dans cette ville, et qu'en donnant à ces légendes une forme littéraire, il avait ajouté aux informations plus ou moins sérieuses recueillies par ses prédécesseurs. Écrivant à son tour une biographie de Lycurgue, mais très gêné par l'indigence et les contradictions des historiens, Plutarque devait nécessairement recourir à un ouvrage très détaillé, tout en confessant honnêtement, comme il le fait ici et dans le récit de la mort de Lycurgue, qu'il lit dans Aristokratès une chose dont il ne trouve pas confirmation ailleurs.

Reprenons donc le texte d'Aristokratès tel que la citation de Plutarque le laisse entrevoir. Le sens général qui s'en dégage, c'est que Lycurgue, dans ses voyages, a visité les trois continents, l'Extrême-Orient asiatique, l'Extrême-Occident européen et la Libye. Qu'entend au juste Aristokratès par la Libye ? On songerait volontiers à Cyrène, mais cette ville n'ayant été fondée qu'en 630, il n'en saurait être question du vivant de Lycurgue, que l'on place vers 800 avant notre ère. A mon avis, l'historien spartiate a entendu désigner ainsi l'Égypte. Une vieille doctrine

géographique voulait que les trois parties du monde fussent des îles, séparées l'une de l'autre par de larges fleuves qui communiquaient vers leurs sources avec l'Océan; ainsi l'Europe était séparée de l'Asie par le Tanaïs, et l'Asie l'était de l'Afrique par le Nil. Il résultait de là que l'Égypte, elle-même divisée en deux par le Nil, appartenait sur la rive droite à l'Asie, sur la rive gauche à l'Afrique. Comme cette conséquence parut à bon droit absurde, les uns firent commencer la Libye à la frontière occidentale de l'Égypte, les autres à la frontière orientale de ce pays, comme nous le faisons encore (1). De toutes façons, Aristokratès n'a pu exclure l'Égypte en parlant de la Libye et Plutarque n'a pu le comprendre ainsi, car il est évident qu'il compte Aristokratès parmi les quelques historiens grecs, ἔνιοι, qui sont d'accord avec *les Égyptiens* pour faire voyager Lycurgue sur les bords du Nil.

Mais Aristokratès n'a pas dû se contenter de dire que Lycurgue avait voyagé dans divers pays ; comme Plutarque après lui, il cherchait sans doute dans ces voyages et dans les entretiens que Lycurgue avait eus avec des sages de nations différentes l'origine de ce qu'il y avait de particulier et de singulier dans ses institutions. Ceci n'est pas une simple hypothèse : nous en avons la preuve dans le membre de phrase relatif aux voyages de Lycurgue dans l'Inde et à ses conversations avec les gymnosophistes ou brahmanes. Depuis Alexandre le Grand, qui les avait fréquentés et dont les compagnons, parmi lesquels des philosophes

(1) Je résume les théories des anciens sur ce point : 1° Le Nil (en particulier la branche occidentale, canopique) forme la limite de l'Asie et de l'Afrique. C'est la thèse des anciens géographes ioniens du ve siècle (Hécatée, *FHG.* I, 22; Scylax, *Peripl.* 106; Polybe, III, 37, 3; Ptolémée, IV, 5. 19). 2° La limite de l'Asie est l'isthme de Suez, c'est-à-dire le golfe Arabique (auteurs loués par Strabon, p. 32; Denys le Périgète, v. 23; Agathémère, *GGM.* II, 472, qui cite les deux opinions). 3° La limite de l'Asie est celle de l'Égypte à l'ouest (Artémidore, Isidore) [Pline, V, 9; Méla, I, 9.] Le passage capital est Strabon (Didot, p. 29; Tardieu, I, 59) : « Les mieux avisés d'entre ceux qui prétendent séparer rigoureusement l'Asie de la Libye... ont préféré, dans leurs essais de délimitation, le golfe au Nil, comme offrant une ligne de démarcation plus convenable entre les deux continents, puisque ce golfe s'étend presque d'une mer à l'autre. » Strabon ajoute qu'Homère concevait, lui aussi, la région méridionale de la terre partagée en deux par le golfe Arabique, non par le Nil.

comme Pyrrhon, avaient eu l'occasion de les étudier de près, les brahmanes et leur sagesse étaient à la mode, à preuve la place considérable que leur fait Strabon dans son quinzième livre. Même si l'existence de Lycurgue m'était démontrée, je ne croirais jamais, pour ma part, qu'il ait fréquenté les gymnosophistes, et je ne le crois pas davantage pour Démocrite, à qui des anciens ont attribué les mêmes relations; mais, encore une fois, il ne s'agit pas de ce que nous devons croire ou rejeter; il s'agit de ce qu'ont cru les anciens qui, probablement aussi mal informés que nous touchant Lycurgue, connaissaient infiniment mieux les institutions de Sparte et possédaient des témoignages directs et détaillés, qui nous manquent, sur les gymnosophistes et autres sages de pays non grecs.

Donc, puisque Lycurgue, d'après les historiens suivis par Plutarque, a fait des emprunts à la politique de l'Égypte, puisqu'il en a fait, suivant Aristokratès, qui devait les spécifier, à la sagesse théorique et pratique des Brahmanes, il doit en être de même pour les sages de l'Ibérie, et nous touchons ici à la question principale que je m'efforce d'éclaircir.

IV

Aucun texte, à ma connaissance, ne parle de sages et de législateurs divinement inspirés dans le pays que les Romains appelaient l'Espagne (1). Si tout le monde, jusqu'à présent, a compris qu'Aristokratès faisait voyager Lycurgue jusqu'en Espagne, c'est faute d'avoir réfléchi qu'il n'avait aucune instruction à tirer de là.

Mais qu'est-ce qu'Aristokratès, racontant l'histoire de temps très anciens, pouvait entendre par l'Ibérie?

Au ve siècle encore avant notre ère, alors que les Celtes n'avaient pas atteint la Méditerranée, les Ibères s'étendaient jusqu'au Rhône et confinaient là aux Ligures (2). Hérodote, énumé-

(1) Arganthonios, roi de Tartessos, le généreux ami des Phocéens (Hérod. I, 163), ne fait pas exception.

(2) Hérodote, *Fragm. hist. graec.*, II, p. 34.

rant les peuples qui formaient l'armée d'Hamilcar (1), nomme les Ibères à côté des Lygiens (Ligures) et ne nomme pas les Celtes. « Anciennement, dit Strabon (p. 166), on entendait par Ibérie tout le pays à partir du Rhône et de l'isthme formé par les deux golfes galatiques (de Biscaye et de Lion), tandis qu'aujourd'hui on place la limite de l'Ibérie aux Pyrénées et l'on considère ce mot comme synonyme d'Espagne. » Aux siècles suivants, par l'effet de la conquête celtique, non seulement dans la région entre les Alpes et les Pyrénées, mais en Espagne, les écrivains grecs étendent démesurément la Celtique aux dépens de l'Ibérie; c'est la géographie politique qui modifie la géographie ethnographique. Ephore réservait le nom d'Ibérie aux pays à l'ouest de Gadès ; Eratosthènes, de même, prolongeait jusque-là le domaine des Celtes (Strabon, p. 199 et 107). Mais cette substitution du nom de la Celtique à celui de l'Ibérie est récente ; à l'époque qui précède l'extension des Celtes, ce que les archéologues appellent le second âge du fer, la Gaule connue des navigateurs grecs, son *hinterland* et peut-être même l'Italie du Nord sont englobés sous le nom vague d'Ibérie. « Eschyle, dit Pline (XXXVII, 11), place l'Eridan en Ibérie, c'est-à-dire en Espagne, et lui donne le nom de Rhône. » Nonnos, qui prend à dessein pour guide de très vieux auteurs, applique deux fois au Rhin l'épithète d'*ibérique* (XXIII, 94 ; XLIII, 410) : Ῥῆνος ἴβηρ βρεφέεσσι κορύσσεται–Χρυσὸν ἴβηρ πόρε Ῥῆνος. En voilà assez pour justifier ma thèse : l'Ibérie où Lycurgue aurait porté son humeur errante et son goût de s'instruire n'est nullement l'Espagne, mais la Gaule.

Si l'Espagne, au sens géographique reçu de ce mot, ne pouvait fournir à Lycurgue les connaissances qu'il allait chercher si loin, il n'en était pas de même du pays des Druides, ces Gymnosophistes de l'Occident.

(1) Hérodote, VII, 165

V

Les Druides ont été rapprochés ailleurs des Gymnosophistes de l'Inde, comme ils l'ont été des Mages de la Perse et des Pythagoriciens de l'Italie. Diogène de Laerte, dans son préambule, dit que, suivant quelques auteurs, la philosophie a pris naissance chez les Barbares, en particulier parmi les Mages de la Perse, les Chaldéens des Babyloniens et des Assyriens, les Gymnosophistes de l'Inde, les Druides et Semnothées des Celtes et des Galates ; c'est ce que disaient Aristote dans son livre sur la magie et Sotion au livre XXIII de son ouvrage sur la succession des écoles philosophiques. Bien que l'attribution de Μαγικόν à Aristote soit évidemment erronée, ce témoignage n'en remonte pas moins à la fin du IIIe siècle avant notre ère, date assignée à Sotion l'Alexandrin. Un peu plus loin, Diogène écrit cette phrase mémorable, parce qu'elle semble conférer une certaine authenticité aux célèbres triades bardiques : « On dit que les Gymnosophistes et les Druides énoncent leur philosophie par des apophtegmes énigmatiques tels que celui-ci : Honorer les dieux, ne rien faire de mal, agir avec courage. » Enfin, au rapport de Clément d'Alexandrie (*Strom.*, I, 15), un certain Alexandre, dans un livre sur les symboles pythagoriciens, rapportait que Pythagore avait écouté les Galates et les Brahmanes, Galates étant évidemment ici synonyme de Druides, nommés expressément quelques lignes plus bas.

Je dois pourtant ajouter ceci : Jamblique, dans sa *Vie de Pythagore*, dit que, suivant quelques-uns, le philosophe de Samos aurait emprunté de toutes mains (c. XXVIII). La phrase est malheureusement corrompue à la fin. Elle commence par l'énumération des sources auxquelles Pythagore aurait puisé : les prêtres égyptiens, les Chaldéens, les Mages, les initiations d'Eleusis, d'Imbros, de Samothrace et de Délos. Viennent ensuite les mots inintelligibles et dont Cobet a désespéré : Καὶ εἴ τι παρὰ τοῖς κοινοῖς, καὶ περὶ τοὺς Κελτοὺς δὲ καὶ τὴν Ἰβηρίαν. Or, nous savons par les *Philoso-*

phoumena (c. II) que Zamolxis, esclave de Pythagore, passait pour avoir enseigné la philosophie de son maître aux Celtes, et Timagène, traduit par Ammien (XV, 9), dit aussi que le Collège des Druides a été formé par l'autorité de Pythagore (*ut auctoritas Pythagorae decrevit*) (1). Il est certain, comme nous le verrons, qu'on a soutenu aussi la thèse contraire, qu'on a fait de Pythagore l'élève des Celtes, c'est-à-dire des Druides, et il est possible qu'il y ait un écho de cette manière de voir dans la phrase mutilée de Jamblique. Mais cet écrivain, qui parle des Celtes, ne parle pas des Ibères : le texte porte περί τούς Κελτούς δὲ καὶ τὴν Ἰβηρίαν. Il avait donc probablement sous les yeux un témoignage qui, comme celui d'Aristokratès, faisait voyager Pythagore en Ibérie, c'est-à-dire en Celtique, et le mettait là en relation avec les Druides, qui étaient les théologiens des Celtes. Mais c'est peut-être donner trop d'attention à un passage corrompu, dont il n'y a rien de positif à tirer.

Les historiens qui faisaient de Lycurgue et de Pythagore les auditeurs des Brahmanes et des Druides, sans expliquer comment des Grecs auraient pu comprendre ces barbares, ne méritent certainement aucune créance; ils affirmaient des faits dont ils n'avaient, dont ils ne pouvaient avoir aucune connaissance ; mais si leurs assertions sont négligeables du point de vue de l'histoire, elles ne le sont pas en tant que déductions tirées de la conformité des doctrines; car ces doctrines, que nous entrevoyons si vaguement, surtout en ce qui concerne les Druides, les anciens, répétons-le, en étaient informés beaucoup mieux que nous. Là où, par hasard, nous sommes renseignés avec quelque précision, la conformité apparaît si surprenante qu'il est difficile de l'attribuer au hasard, ou de l'expliquer en supposant que les témoignages des anciens soient copiés les uns sur les autres ou frauduleux.

(1) Je ne comprends pas bien ces quatre mots et personne ne les a encore expliqués; cela est mal traduit du grec.

VI

César, Diodore, Strabon, Méla, Lucain, Dion Chrysostome, quand ils nous parlent des Druides, n'ont assurément pas présents à l'esprit les dires des compagnons d'Alexandre sur les Brahmanes et les Garmanes (*çramana*, c'est-à-dire *ascètes*) de la vallée de l'Indus. Or, voyons les ressemblances qui ressortent des textes. Druides et Brahmanes fréquentent volontiers des forêts épaisses ; ils s'y livrent à la méditation sur les grands problèmes de la vie et de la mort; ils enseignent que celle-ci n'est que le passage à une vie nouvelle ; ils croient que le monde sensible aura une fin ; ils sont les conseillers des rois et souvent détiennent la vraie puissance (preuve qu'ils ne vivent pas toujours dans les forêts); ils président à tous les sacrifices, même à ceux des particuliers, qui ne peuvent se passer de leur ministère; ils prédisent l'avenir et annoncent seuls la volonté des dieux ; ils sont exempts de toutes charges et impôts... Assurément, il y a aussi des différences ; la plus importante, c'est qu'il n'y a pas trace d'ascétisme chez les Druides et qu'ils président à l'éducation de la jeunesse, ce qui n'est pas dit des Gymnosophistes. Mais les analogies sont trop nombreuses et trop frappantes pour qu'on se contente de les considérer comme telles sans tirer de là aucune conclusion. En pareille matière les anciens recouraient volontiers à l'hypothèse, transformée bientôt par eux en fait historique, de l'intervention d'une personnalité éminente, qui aurait recueilli un peu de la sagesse des uns pour la transporter, comme une marchandise de prix, chez les autres. Les modernes repoussent avec raison cette solution trop facile; ils admettent plutôt que l'analogie de certaines institutions, comme celle de certaines langues, s'explique par une lointaine communauté d'origine. Si les anciens avaient su que les langues parlées par les Druides, les Pythagoriciens, les Mages et les Brahmanes remontaient à une source commune, bien plus, que la comparaison des langues permet d'entrevoir des rapports particulièrement étroits en-

tre Indous, Iraniens, Italiotes et Celtes dans le domaine spécial des termes liturgiques et rituels (1), ils auraient sans doute cherché dans cette voie seulement l'explication des analogies qu'ils constataient.

Cette voie, indiquée par la logique, est d'ailleurs difficile et périlleuse, car on ne trouve pas un clergé puissant partout où ont été parlées des langues aryennes. Le témoignage de César, confirmé par Tacite, est formel : il n'y a pas de Druides en Germanie. Il n'y a pas non plus la moindre trace d'un clergé parmi les Gaulois de l'Italie du Nord, si longtemps en lutte avec les Étrusques et les Romains. Ces faits, bien que négatifs, doivent inspirer une grande circonspection. Sous une forme ou sous une autre, on en reviendra peut-être aux doctrines d'Amédée Thierry, d'Aurélien de Courson et d'Alexandre Bertrand sur la distinction des Celtes et des Galates, ceux-ci d'expansion plus récente et plus semblables aux Germains que les Celtes de la Gaule proprement dite. Mais ce n'est pas le lieu de nous engager dans ces épines ; revenons à l'historien spartiate.

VII

Nous avons vu qu'il fait voyager Lycurgue pour expliquer ce qui paraît adventice dans les institutions de Sparte ; Plutarque, qui a son livre sous les yeux, fera de même. L'hégémonie de la classe militaire est, nous dit Plutarque, un emprunt fait à l'Égypte, les repas communs sont un emprunt fait à la Crète ; que reste-t-il donc d'essentiel à justifier, à déduire d'une source étrangère? Il me semble que les Grecs étaient encore frappés de trois caractères des institutions de Lycurgue qui ne trouvaient ni explication ni analogie dans les usages communs aux autres Grecs : l'ascétisme, l'éducation purement militaire et la liberté laissée aux femmes. L'ascétisme se manifestait à Sparte, non

(1) Voir le très important mémoire de Vendryes, *Mém. Soc. ling*, XX, 1918, p. 265-285 (*Rev. arch.*, 1918, II, p. 347).

seulement par la dureté voulue de l'existence matérielle, les privations imposées en matière de nourriture, de vêtement, de logement et de mobilier, mais dans des pratiques comme celles de la flagellation des éphèbes devant l'autel d'Artémis Orthia. L'éducation purement militaire, dominant toute autre préoccupation et s'asservissant même la littérature et la musique, est un autre caractère d'autant plus singulier que le militarisme, au sens moderne de ce mot, répugnait profondément à l'esprit des Grecs; or, on a pu dire, dès l'antiquité, que Sparte était moins une ville qu'un camp. Enfin, le fait que la femme spartiate n'était pas enfermée dans un gynécée, qu'elle prenait part aux exercices des hommes et faisait sentir son influence à la fois dans la famille et dans l'État, semblait aux Grecs et surtout aux Athéniens chose scandaleuse ; Aristote blâme cela expressément (1) et ajoute qu'à l'exception des Celtes tous les peuples militaires et guerriers se laissent dominer par les femmes, qu'ils sont γυναικοκρατούμενοι. Aristote explique à sa manière pourquoi les Celtes, dont il savait peu de chose, échappent à cette loi (2); vraie ou fausse, son explication est à retenir, car, alors même que les femmes gauloises, comme je le crois, auraient été plus libres que les femmes grecques, l'autorité d'Aristote devait empêcher des écrivains postérieurs de chercher en pays celtique l'origine de la *gynécocratie* lacédémonienne. Restent donc l'ascétisme et l'éducation militaire, innovations attribuées à Lycurgue, dont un historien de Sparte devait essayer de rendre compte par la méthode dont nous avons constaté des exemples.

N'est-il pas naturel et presque nécessaire de supposer que si Aristokratès faisait enseigner l'ascétisme à Lycurgue par les gymnosophistes de l'Inde, il le montrait tirant de la Gaule et des Druides les principes de l'éducation militaire ?

Mais, si étrange que cela paraisse, parmi les trente et quelques textes que nous possédons sur les Druides, pas un seul ne nous apprend comment ils formaient la jeunesse au métier des armes,

(1) Aristote, *Polit.*, II, 6.
(2) Il prétend qu'ils sont homosexuels.

qui, avant la conquête romaine, était le métier par excellence des nobles gaulois. Les deux seuls textes un peu développés, où il soit question de l'éducation de la jeunesse noble en Gaule, feraient même croire, si l'on n'y prenait garde, qu'on y formait exclusivement des théologiens.

VIII

Après avoir rapporté que les Druides jouissent de grands privilèges, notamment de l'exemption d'impôts et du service militaire, César nous dit que l'appât de pareils avantages attirait vers les écoles druidiques une foule de jeunes gens, les uns venant de leur plein gré, les autres envoyés par leurs parents et leurs proches. Ces jeunes gens, en l'absence de livres, que les Druides ne permettent pas d'écrire, sont obligés d'apprendre par cœur un grand nombre de vers et passent quelquefois vingt ans à leur école. L'objet de l'enseignement, marqué par César, c'est la philosophie, l'astronomie, les sciences, la théologie. Méla a certainement en vue ce passage de César lorsqu'il écrit : « Les Druides enseignent beaucoup de choses aux plus nobles de la nation; ils enseignent longtemps et en cachette, *pendant vingt ans*, soit dans des cavernes, soit au cœur même des forêts ».

Quelque familiers que nous soient ces textes, il faut faire effort pour montrer ce qu'ils ont d'incomplet et, en apparence du moins, de contradictoire. Pour en tirer quelque chose de raisonnable, on doit les interpréter.

Ces nombreux élèves des Druides, envoyés dans leurs écoles — qui sont, en conséquence, de véritables internats — par leurs parents et par leurs proches, quand ils ne s'y décident pas d'eux-mêmes, ces disciples qui passent quelquefois vingt ans à apprendre par cœur des milliers de vers relatifs à la théologie et à la philosophie au sens le plus large (Cicéron, informé par Divitiac le Druide, se sert du mot grec φυσιολογία, *naturae ratio*) (1), ce sont

(1) Cic., *De Divin.*, I, 41.

des novices, de futurs Druides, des jeunes gens qui aspirent à une existence privilégiée, exempte du service militaire. Mais n'y a-t-il que ceux-là? Évidemment non, car le premier point de l'enseignement des Druides, le seul qui soit généralement connu (*unum in vulgus effluxit*, dit Méla, III, 2, 19), c'est l'assurance de l'immortalité de l'âme, dont la conséquence, disaient déjà les anciens, est le mépris de la mort qui rend les hommes plus courageux à la guerre. Pourquoi enseigner cela, afin de les former aux vertus militaires, à de futurs *embusqués* qu'attire précisément, dans les écoles druidiques, l'espoir d'être reçus dans leur congrégation et de ne jamais se battre?

Mais, à y regarder de près, le texte même de César, à défaut du bon sens, permet de distinguer entre les élèves des Druides et leurs novices (1). César parle non pas une fois, mais à deux reprises de l'éducation qu'ils donnent, et chaque fois il parle d'autre chose, bien que l'on puisse aisément croire le contraire. D'abord, après avoir dit que les Druides sont les ministres et les interprètes de la religion : « Un grand nombre de jeunes gens, ajoute-il, accourent auprès d'eux pour recevoir l'instruction (*disciplinae causâ*) et leur témoignent le plus grand respect. » Rien de plus; rien sur la nature de l'instruction qu'ils reçoivent; il s'agit ici de fils de bonnes familles, non d'apprentis théologiens (VI, 13). Au chapitre suivant, César nous dit que les Druides ne font pas la guerre et ne paient pas d'impôts; attirés par ces avantages, beaucoup de jeunes gens (*multi*) viennent à eux ou leur sont confiés par leurs familles. Ceux-là sont bien les novices, qui se gravent dans la mémoire des milliers de vers, qui restent vingt ans en apprentissage, qui suivent des cours de philosophie, d'astronomie, de sciences naturelles et de théologie. On pourrait donc croire, en l'absence d'autres informations, que les Druides ont deux sortes d'établissements, des *écoles* et des *noviciats*.

Ce que dit Méla de l'enseignement qu'ils donnent aux fils de la haute noblesse dans les cavernes et au cœur des forêts con-

(1) Cf. Jullian, *Histoire de la Gaule*, t, II, p. 166. On verra en quoi je diffère de mon savant ami sur l'éducation que recevaient les jeunes Gaulois.

cerne uniquement les noviciats, alors que le druidisme était déjà persécuté par les Romains (1) : c'est la condition des pasteurs dans les Cévennes, des curés sous la Terreur et le Directoire. Il est absurde de supposer, étant donné le climat de la Gaule, que les Druides n'aient eu que des écoles en plein air, au milieu des bois. A l'époque de l'indépendance de la Gaule, ils devaient avoir, sinon des palais scolaires, du moins des centres d'enseignement composés de groupes de maisons modestes comme celles qu'on a déblayées à Bibracte et, sans doute aussi, dans la belle saison, des camps établis dans des clairières. Les futurs novices étaient-ils élevés d'abord avec les futurs guerriers ? C'est bien possible, mais nous n'en pouvons rien savoir. Ce qui est certain, c'est que les Gaulois, à leur clergé près, étaient un peuple de militaires, non de spéculatifs, et que l'éducation qu'ils recevaient aux mains des Druides, sans doute avec le concours d'hommes de guerre expérimentés, devait être essentiellement propre à les former à la carrière des armes. Mais l'instruction technique restait dominée par la philosophie spiritualiste qu'enseignaient les Druides et dont le dogme principal fut répandu par leurs élèves jusque dans le peuple : *longae vitæ mors media est ; ignavum rediturae parcere vitae* (2).

Si ce dogme s'est ainsi propagé — *in vulgus effluxit*, comme dit Méla — c'est qu'il n'était pas communiqué sous le sceau du secret. Il n'en était pas de même de leur enseignement supérieur à l'usage des seuls novices, des futurs Druides ; c'est sans doute pour cela qu'ils n'avaient pas de livres, mais un enseignement purement oral. Une allusion trop discrète à leurs doctrines cachées se devine dans un vers célèbre de Lucain, qui devait en savoir plus long (I, 452) ; il s'agit peut-être d'un fatalisme astrologique, où les dieux adorés du vulgaire n'avaient aucune part (3).

(1) Sur ce point je me sépare à regret de M. Jullian, qui semble oublier la date du texte de Méla.

(2) Lucain, I, 457-462.

(3) Parler, comme on continue à le faire, des dieux *druidiques*, de la triade *druidique*, etc., me semble absolument inadmissible et contraire aux maigres textes dont nous disposons.

X

Aristokratès de Sparte avait lu, comme tous les écrivains de son temps, l'œuvre historique de Posidonius, qui a dû, s'étant beaucoup occupé de la Gaule, entrer dans des détails sur les Druides et leurs écoles, bien que Strabon, qui l'avait certainement en mains, n'en ait soufflé mot. C'est là, ou peut-être dans l'encyclopédie en 42 livres d'Alexandre Polyhistor, qu'il aura trouvé la description d'une éducation militaire uniforme et sévère donnée à toute la jeunesse noble d'un pays, loin des influences amollissantes de la famille, comme une préparation non pas à des jeux, à des victoires olympiques ou isthmiques, mais à la guerre. Lycurgue passant pour avoir beaucoup voyagé, ne serait-ce pas là, chez les Druides de l'Ibérie, qu'il aurait trouvé la conception plus barbare que grecque qui inspira, pendant plus de cinq siécles, le dressage de la jeunesse de Sparte ?

On comprend maintenant pourquoi je me suis permis de donner un titre un peu ambitieux à ce mémoire. Si mes raisonnements sont corrects, l'ignorance complète où nous laissaient les textes sur la formation militaire des Gaulois est quelque peu atténuée par ce que nous lisons, chez Plutarque et d'autres, sur la formation militaire des Spartiates.

En résumé :

1° Nous ne savons rien de l'éducation militaire des nobles Gaulois, bien qu'ils aient certainement reçu une telle éducation ;

2° Nous savons que toute leur éducation était aux mains des Druides ; c'est donc les Druides qui présidaient aussi à leur éducation militaire ;

3° Des emprunts que Lycurgue aurait faits aux sages d'autres peuples, personne ne désigne, même vaguement, celui qu'il fit aux Druides, lesquels étaient pourtant cités, semble-t-il, parmi ceux auxquels il fut redevable ;

4° Élimination faite des emprunts spécifiés ou vraisemblables, restait à expliquer, dans les institutions de Lycurgue, l'éduca-

tion militaire de la jeunesse, dont on ne nous dit pas qui l'a inspirée ;

5° Donc, trouvant d'un côté les Druides dont on ne spécifie pas l'influence et, de l'autre, l'éducation militaire spartiate dont on ne spécifie pas l'origine, il semble naturel d'admettre qu'aux yeux de certains Grecs, tout au moins, à tort où à raison, l'éducation militaire inspirée par Lycurgue ait passé pour un emprunt fait aux Druides.

Assurément, il n'y a pas eu imitation ou emprunt ; Lycurgue a aussi peu consulté les Druides que les Gymnosophistes et les prêtres de l'Égypte ; mais le fait qu'un Grec qui fut un compilateur laborieux, qui connaissait à merveille, étant né à Sparte, les institutions lacédémoniennes, ait cru devoir recourir à l'hypothèse d'un voyage de Lycurgue en Gaule pour expliquer le côté militaire de ses institutions, ce fait, dis-je, si je l'ai établi, constitue un témoignage indirect et inaperçu qui, pour n'avoir pas toute la précision désirable, ne poura pas, je l'espère, être négligé désormais des historiens de la Gaule indépendante et du druidisme.

UN GROUPE INEXPLIQUÉ DE NÉRIS (1)

Le petit groupe en calcaire de Chauly (Cher), dont je voudrais tenter une explication, appartient, depuis 1889, au Musée de Saint-Germain (haut., 0m,29, larg., 0m,34). On ne sait au juste quand il a été découvert : son premier possesseur fut M. Dufraigne, demeurant à Néris, au lieu dit Les Plantes (dép. de l'Allier, arr. de Montluçon). Je l'ai publié d'abord dans mon mémoire sur Epona (1895), puis dans le *Répertoire de la statuaire;* le commandant Espérandieu en a donné une simili-gravure dans son grand *Recueil* (t. II, n. 1568). Après l'avoir décrit, il a reproduit entre guillemets ce que j'avais dit en 1895 : « Le sujet est inexpliqué, mais il est vraisemblable qu'il se rapporte à Epona ».

Je crois pouvoir aujourd'hui offrir un essai d'interprétation de ce groupe, bien qu'il reste isolé dans le trésor de la sculpture antique et ne puisse être éclairé par des comparaisons avec d'autres monuments mieux conservés (2).

Sachant, par expérience, que la vérité sort souvent de la bouche des simples, j'ai eu l'idée de montrer le groupe de Néris à des personnes sans éducation archéologique. Plusieurs m'ont dit : « C'est une femme qui arrête un fort cheval au moment où il va écraser un jeune enfant ».

(1) *Revue archéologique*, 1915, II, p. 155-164. (*Comptes-rendus de l'Acad. Inscr.* 1915, p. 153).

(2) Il n'y a qu'une analogie apparente entre ce groupe et un groupe en terre cuite, également inexpliqué, de Myrina, où l'on voit bien une femme marchant à côté d'un cheval, mais où l'enfant fait défaut (*Nécropole*, pl. XXX).

Dans une localité comme Néris, célèbre depuis une haute antiquité par ses eaux thermales, c'est-à-dire par des guérisons attribuées aux divinités topiques, la représentation par la sculpture d'un « sujet de genre miraculeux » n'aurait rien d'inadmissible; mais l'étude détaillée du fragment qui nous occupe écarte l'interprétation qui s'offre ainsi au premier abord.

Il est vrai que l'enfant assis à terre, dont l'épaule gauche supporte le poids de la jambe gauche antérieure du cheval, semble fort effrayé et lève la tête vers la femme placée à droite du cheval comme s'il invoquait son intervention. Mais, d'abord, l'allure du cheval, marchant au pas, n'est pas celle d'un animal qui écrase un homme; toutes les sculptures qui représentent un incident de ce genre prêtent au cheval une allure rapide et fougueuse. En second lieu, bien que les bras de la femme manquent ainsi que sa tête, son attitude n'est pas du tout celle d'une personne qui arrête un animal; elle se porte en avant comme lui, au lieu de se rejeter en arrière pour faire contre-poids. Il faut donc chercher autre chose.

L'enfant est sans ailes; ce n'est pas un Amour et il est certain que ce petit personnage appartient à à la vie réelle. En est-il de même des deux autres figures? Il y a lieu d'en douter. La femme ne porte pas le costume ordinaire des Gauloises ni des Gallo-romaines, mais celui des divinités ou allégories, inspiré du grand art gréco-romain. Le cheval est de proportions extrêmement puissantes, rappelant celles des animaux qui, sur un bas-relief bien connu de Beschungen à Stuttgart (*Rép. des reliefs*, II, p. 86, 1), viennent rendre hommage à la déesse Epona assise. Le harnachement du cheval se compose d'un collier orné, d'une croupière et d'une large housse; il est paré pour servir de monture et l'on en peut conclure que la femme, marchant à sa droite, est sur le point de le monter, ou qu'elle vient de mettre pied à terre pour le conduire à la main. Enfin, détail caractéristique, cet animal n'est pas un étalon, mais une cavale; l'indication du sexe est très précise. Les quadrupèdes associés à Epona, la déesse équestre gauloise, sont toujours des cavales; ce n'est donc pas sans raison que j'ai fait figurer autrefois ce petit monument dans le

cycle de ceux qui se rapportent à Epona. Mais dire que nous avons ici la déesse Epona marchant à côté de sa monture n'est pas en donner une explication suffisante, d'abord parce que nous ne connaissons pas d'autre exemple d'Epona conduisant ainsi sa cavale, en second lieu et surtout, parce que la présence et l'attitude de l'enfant ont besoin d'être justifiés et interprétés.

Que ce monument soit un ex-voto, c'est ce que l'existence de sources thermales à Néris rend, dès l'abord, vraisemblable. Nous avons vu qu'il ne peut s'agir d'un ex-voto offert pour commémorer le salut d'un enfant, menacé d'être écrasé par un cheval; il faut donc admettre que l'enfant ainsi menacé subit, au contraire, une épreuve bienfaisante et que la divinité conduisant sa cavale, aux formes majestueuses et richement harnachée, préside à la guérison du petit malade. Un enfant, affligé de quelque infirmité, a été assis sur le sol; une bonne déesse, réglant l'allure d'une cavale sacrée, dressée à cet effet, s'approche avec précaution; la cavale lève la jambe gauche antérieure, l'appuie sur l'épaule de l'enfant; celui-ci s'effraye, comme de raison, mais il ne risque pas d'être écrasé; un instant après, les effets de la pression se feront sentir et l'enfant, tourmenté par quelque mal de croissance, sera réputé guéri.

A l'appui de cette explication, remarquons que l'enfant se trouve comme emprisonné dans une ouverture formée par le sol, la jambe droite antérieure de la cavale et la jambe gauche levée. Dans un beau mémoire publié en 1892, sous le titre: *Un vieux rite médical*, M. Gaidoz a étudié tout un ensemble de pratiques superstitieuses, en honneur dans un grand nombre de pays et à des époques différentes, dont l'idée ou l'illusion dominante est celle de « se guérir d'une maladie en passant par une ouverture, ou en mettant à profit une cavité ». Ainsi, à Keswich en Angleterre, on soigne un enfant de la coqueluche en le faissant passer trois fois sous le ventre d'un âne; ce remède est également en honneur à Lochee en Écosse et chez nous en Provence. Dans certains villages de Provence, au témoignage de Bérenger-Féraud, on connaît des ânes plus ou moins renommés pour leurs vertus curatives. Il y a quelques années, dit le même auteur, un

de ces animaux, au bourg de Luc, jouissait d'une telle réputation, que non seulement il servait à tous les enfants de la localité, mais que les enfants de Draguignan et même de Cannes

Fig. 1. — Groupe de Néris.

faisaient plus de 60 kilomètres pour bénéficier du traitement. M. Gaidoz écrivait encore (p. 80) : « Si l'enfant ou le malade doit être nu, ce n'est pas [comme on l'a pensé] une réminiscence de la

naissance : c'est parce que la nudité est de nécessité dans un grand nombre de rites ; c'est aussi pour que rien ne s'interpose entre l'enfant et l'objet dont il attend la guérison ». En ce qui touche l'explication psychologique de ces croyances, M. Gaidoz a

Fig. 2. — Groupe de Néris.

fait preuve d'un éclectisme qui serait encore de mise aujourd'hui. Sans exclure le symbolisme de la renaissance — le malade guéri renaît à la vie en passant à nouveau par une ouverture — il pense que la théorie de la guérison par le frottement ou par le transfert du mal explique la plupart des cas qu'il a cités ; d'autres fois,

dit-il, il s'est mêlé l'idée qu'on participe de la vertu de l'objet par lequel on passe : c'est alors une sorte de transfusion. Quoi qu'il en soit, le « passage par une ouverture » est un rite superstitieux, dont les modalités peuvent varier à l'infini, et qui, relégué aujourd'hui dans les bas-fonds de la médecine populaire, à dû constituer autrefois une des ressources favorites de la médecine magique et sacerdotale, plus florissante dans la Gaule romaine que partout ailleurs.

Neris est *Neriomagus*, le champ ou le territoire de Nerius (1); la Table de Peutinger appelle cette localité *Aquae Neri*. Nerius est un dieu, adoré sur place avec les divinités des empereurs : *Numinibus Augustorum et Nerio deo*, au témoignage d'une inscription. Outre le dieu Nerius les textes épigraphiques de Néris mentionnent les *Junones*, *Sol* et le *Genius vicanorum*. Les sculptures en pierre sont assez nombreuses : on trouve un dieu et une déesse, avec corne d'abondance et patère, assis sur un trône (Espérandieu, n. 1564, 1569) ; un dieu barbu tenant une bourse et le serpent à cornes de bélier assis auprès d'une déesse nue, qui est debout à sa droite (n. 1573); l'Abondance assise (n. 1563, 1580); le dieu gaulois accroupi (n. 1566) ; Epona montée sur une grosse cavale au pas, la jambe gauche antérieure levée comme dans le groupe qui nous occupe (n. 1562) ; enfin, une statuette assez élégante représentant une déesse drapée, s'appuyant du bras gauche sur une urne renversée d'où s'échappe une source et accompagnée de trois petits enfants nus, dont l'un, perché sur son épaule, orne sa coiffure, tandis qu'un autre paraît ajuster les plis de ses vêtements et un troisième, à sa droite, fait un geste de respect ou d'effroi qui rappelle celui de l'enfant de notre groupe (n. 1565). Tudot avait reconnu dans cette femme la figure allégorique de Néris ; le commandant Espérandieu la qualifie de

(1) Bien entendu, *Neriomagus* n'a pu donner *Neris* (prononcer *Néri*) ; la forme gallo-romaine doit-être *Neriacum*, à rapprocher des *Mercuriacum* qui ont donné *Mercurey*, *Mercury*. Dans ces derniers noms il ne me semble pas qu'il faille considérer *Mercurius* comme un nom d'homme. Le domaine d'un dieu pouvait porter un nom dérivé de celui du dieu ; *Néris* est l'ancien domaine du dieu *Nerius*.

Naïade. Je crois, pour ma part, qu'elle est la déesse topique, parèdre de Nerius, considérée à la fois comme nymphe de la source et comme protectrice des enfants qui venaient y chercher la santé. Parmi les nombreuses terres cuites blanches découvertes à Néris, il y a des déesses-mères assises tenant des enfants pressés sur leur sein; ce sont des représentations différentes de la même divinité. Dans le groupe en pierre signalé plus haut (Espérandieu, n. 1573), la divinité nue, debout à côté de Mercure, ne peut être ni Maïa, ni Rosmerta, qui ne sont jamais figurées sans voiles; je propose d'y voir aussi la parèdre du dieu Nerius, représenté lui-même sous les traits du Mercure gaulois.

Comment se nommait la parèdre — femme ou fille — du dieu Nerius? On songe naturellement à un nom comme Neria ou Nerio. Or, il se trouve précisément que Neria ou Nerio ou Nerine est une vieille divinité sabine, invoquée sous le nom de *Nerio Martis* dans les *libri sacerdotum populi romani*, et dont il est assez longuement question dans Aulu-Gelle (XIII, 23). On la représentait comme l'épouse de Mars, ce qui l'a fait assimiler à Minerve ou à Vénus. Voici un texte de Lydus (*De mensibus*, IV, 42) : « Le dixième jour avant les calendes d'avril, purification par trompettes et mouvement d'armes en l'honneur de Mars et de la déesse Nérine, ainsi nommée dans la langue des Sabins, que les uns assimilent à Minerve, d'autres à Aphrodite. *Nerine* signifie « la vaillante », car les Sabins appellent *Nerones* les « hommes courageux ».

Nous venons précisément de voir que, dans un groupe de Néris, conservé au Musée de Saint-Germain, une déesse nue, identifiée par suite à Vénus, est associée au Mercure gaulois. Le Mercure gaulois, on le sait par ailleurs, a souvent remplacé, à l'époque gallo-romaine, le Mars de l'époque de l'indépendance (1); le serpent à tête de bélier, tenu ici comme attribut par Mercure (Espérandieu, n. 1573), est placé à côté de Mars sur l'autel de Savigny-les-Beaune (*Rép. des reliefs*, II, p. 306), qui date, comme je l'ai montré, des tout premiers temps de la conquête romaine.

(1) Cf. S. Reinach, *Cultes*, t. III, p. 178 et suiv. L'idée est due à John Rhys.

Nous avons donc lieu de croire : 1° que le dieu gaulois de Néris, d'abord identifié à Mars, l'a été plus tard à Mercure, lorsque Rome a étendu sa protection sur ce dernier dieu et a mis en suspicion le premier ; 2° que la parèdre de ce dieu, la déesse locale de Néris, est bien la *Nerio Martis* des Sabins, parfois identifiée par les anciens à Vénus. Cela veut-il dire que les vieux cultes sabins aient existé en Gaule avant la conquête, comme conséquence de l'unité italo-celtique que la linguistique n'est pas seule à postuler ? Assurément non. Je me représente les choses ainsi. A Neriomagus il existait un dieu topique Nerios, signifiant « le fort » ou « le vaillant » — car rien n'empêche qu'un même mot ait le même sens en celtique et en sabin. Ce dieu, comme tout dieu gaulois, a une parèdre, qui est la divinité de la source de Néris, ou plutôt la source elle-même. Après la conquête, quand commence, encouragée tant par la politique que par l'art plastique à ses débuts, l'œuvre de syncrétisme religieux, la parèdre de Nerios est naturellement assimilée à la Nerio Sabine, comme le dieu lui-même au Mars sabin, puis au Mercure gaulois, successeur de Mars. C'est, si l'on veut, de la mythologie savante, mais qui est bientôt devenue populaire et où l'art local a cherché ses inspirations.

A Néris, Neria ou Nerio est associé à Nerios comme Damona l'est à Bormo et Borvo à Bourbonne-les-Bains et à Bourbon-Lancy. *Damona* est un nom celtique formé comme *Epona*, *Divona*, avec un substantif suivi du suffixe *-ona*. Comme ce suffixe sert très souvent à former les noms de rivières ou de sources, dont il existe encore un grand nombre terminés en *-onne*, les Romains paraissent avoir cru que *-ona* signifiait source ; c'est du moins ce qui paraît impliqué par le vers bien connu d'Ausone :

Divona, Celtarum lingua, fons addite divis.

En réalité, *Divona* est « la divine », comme *Damona* est la biche et *Epona* la cavale ; mais si le nom d'*Epona* était généralament expliqué dans l'antiquité comme celui de la *Divona* de Bordeaux par Ausone, il correspondait exactement à celui de la source

chevaline du Parnasse, le *fons caballinus* de Perse, l'ἵππου κρήνη ou Hippocrène des Grecs.

Il est naturel que les hommes, en mal continuel d'anthropomorphisme et dans l'ignorance des causes physiques, aient assimilé les sources jaillissantes à des animaux rapides, comme la biche et le cheval, *Dam-ona*, *Ep-ona*. Nous n'avons pas encore la preuve formelle qu'*Epona* ait été d'abord une source, considérée comme une cavale divine; mais les monuments de Néris peuvent contribuer à accréditer cette opinion, que j'ai exprimée il y a quelques années et qu'acceptait, entre autres, notre très regretté ami Déchelette. On a trouvé à Néris un bas-relief représentant Epona montée sur une forte jument; on y a trouvé le groupe en ronde bosse qui fait l'objet de ce travail, où une déesse conduit une jument puissante, toute harnachée pour lui servir de monture. La Neria de Néris, source bienfaisante, particulièrement utile aux enfants — on traite encore, à Néris, les rhumatismes, les maux de croissance et les dartres — n'est pas, si l'on veut, Epona, mais c'est *une* Epona, une source chevaline. A l'époque romaine, la cavale sacrée n'est plus que la monture de la déesse; mais, par une survivance de la conception primitive, c'est elle qui opère les guérisons, comme les chiens et les oies dans les sanctuaires grecs d'Esculape. Si notre interprétation du groupe de Néris est admise, on en pourra conclure à l'existence ou, du moins, à la conception d'un rite magique où une cavale sacrée, dirigée par la prêtresse ou la déesse locale, aura joué le principal rôle. Lorsqu'un enfant malade, conduit aux bains de Neriomagus, y trouvait la guérison, on a pu dire que, pendant son sommeil, au cours d'un rêve — par analogie avec ce qui se passait à Epidaure et ailleurs — la cavale sacrée, conduite par la déesse tutélaire, avait posé la jambe sur son épaule (1). Le rôle guérisseur de la cavale, rappelé par l'ex-voto de Néris, pouvait donc être fictif, c'est-à-dire considéré comme l'illusion provoquée d'un

(1) On ferait fausse route en rappelant, à ce propos, le mot anglais pour cauchemar, *nightmare*, que l'étymologie populaire interprète comme « cavale nocturne » ; le second terme de *nightmare* est obscur, mais on sait qu'il n'a rien à voir avec *mare* signifiant jument (cf. Paul, *Grundriss*, I, p. 1013).

songe d'enfant; mais rien non plus n'empêche d'admettre — et j'admets même cela très volontiers — qu'il y ait eu là un véritable rite, accompli en plein jour, par les soins d'une prêtresse conduisant une cavale dressée, comparable au rite tout récent dont a parlé M. Bérenger Féraud, le passage d'un enfant, en Provence, sous le ventre d'un âne. Si de nos jours, en Angleterre et en Provence, des guérisseurs ont pu exploiter des ânes sacrés, pourquoi les guérisseurs gaulois de Neriomagus n'auraient-ils pas exploité une cavale? L'emploi des animaux sacrés, fréquent dans la médecine thaumaturgique des anciens, l'est également dans le charlatanisme médical des modernes; on en trouvera un grand nombre d'exemples dans les recueils de folklore. Ainsi, l'explication que je propose paraît fondée à la fois sur les caractères matériels du groupe de Néris, sur ce que nous savons de la mythologie locale et sur des analogies tirées de rites populaires anciens et modernes; je pense donc qu'elle peut être prise en considération, tant qu'on n'en aura pas imaginé de meilleure.

PÉGASE, L'HIPPOGRIFFE ET LES POÈTES (1)

Quand un homme se mêle d'écrire en vers, on dit souvent, avec une nuance d'ironie, qu'il *chevauche Pégase*, et quand il lâche la bride à son imagination, on le soupçonne de *galoper sur l'hippogriffe*. Ces expressions sont bien mythologiques ; mais la mythologie à laquelle elles se rattachent n'est pas celle des Grecs et des Romains : c'est celle de la Renaissance qui, sur ces deux points, a enrichi l'héritage de l'antiquité. Le but du présent mémoire est de montrer que ces conceptions relativement récentes, dont notre langage s'autorise encore, sont dues l'une et l'autre à des confusions — à deux vers latins mal interprétés. Mais, pour élucider ce petit problème, il faut reprendre les choses de plus haut ; peut-être sera-t-il possible, chemin faisant, de rectifier quelques erreurs courantes et d'éclaircir un peu des questions connexes.

I

Pégase, né de la Gorgone que tua Persée, est, par excellence, la monture de Bellérophon. C'est ce héros qui rencontre le cheval ailé errant sur l'Acrocorinthe et le dompte avec l'aide d'Athéna ; c'est sur le dos de ce coursier qu'il est victorieux de la Chimère

(1) Ce mémoire a été lu à l'Académie des Inscriptions au mois d'août 1919 (*Comptes-rendus*, 1919, p. 350) ; il a paru en grande partie là où on ne le chercherait guère, dans la *Revue du Cheval de Selle*, oct., nov. et déc. 1919. Publié intégralement dans la *Revue archéologique*, 1920, I, p. 207-235.

et des Amazones ; puis il tente avec lui d'escalader le ciel, est foudroyé par Zeus et vient mourir en Lycie. Mais le cheval divin ne meurt pas. Zeus le prend à son service et lui fait porter, dans l'Olympe, la foudre et le tonnerre. Plus tard, il en fait présent à l'Aurore, Éos, qui l'emploie soit à traîner son char, soit comme monture. Un versificateur byzantin, Tzetzès, va jusqu'à imaginer qu'Éos a conservé le char à deux chevaux que lui attribue Homère, mais qu'elle y a ajouté Pégase, sa nouvelle acquisition, comme cheval de volée (1).

Alors que les représentations figurées de Bellérophon avec Pégase sont très nombreuses et paraissent encore sur des ivoires byzantins (2), je n'en connais pas une seule d'Éos chevauchant Pégase. Il s'agit là, en effet, d'une conception plus savante que populaire et qui n'a jamais joui d'un grand crédit. Elle se rencontre d'abord dans Asclépiade de Tragile, élève d'Isocrate, auteur des *Tragôdoumena*, c'est-à-dire d'éclaircissements sur les Tragiques ; d'après lui, un scoliaste de l'Iliade raconte la mort de Bellérophon, précipité du dos de Pégase alors qu'il essayait d'atteindre le ciel, et mort en Lycie des suites de sa chute (3). Éos demande alors un présent à Zeus pour accomplir plus facilement sa tâche journalière, et le dieu lui donne Pégase (4). La même doctrine est adoptée par Lycophron, qui montre Éos chevauchant le coursier ailé :

Ἠὼς μὲν αἰπὺν ἄρτι Φηγίου πάγον
κραιπνοῖς ὑπεροπτᾶτο Πηγάσου πτεροῖς (5).

Ce n'est pas Asclépiade qui a inventé cela ; je ne crois pas non plus que ce soit Euripide, dont le *Bellérophon* ne nous est connu que par des fragments. Dans l'*Oreste*, que nous possédons, Éos

(1) Tzetzès, *Posthomerica*, 136 sq : Πήγασος αὖτε νεόκτητος παρηορος ἦεν.

(2) Diehl, *Manuel*, p. 347 ; Dalton, *Byzantine Art*, p. 215 ; *Jahrb. oesterr. Kunstsamml.*, 1899, p. 25 ; *Jahrb. preuss. Kunstsamml.*, 1897, p. 15.

(3) Scol. *Iliade*, VI, 155.

(4) *Fragm. hist. graec.*, III, 303 : τὸν δε ἵππον λαβεῖν τὴν Ἠῶ δεηθεῖσαν ὑπὸ Διὸς δῶρον πρὸς τὸ ἀκόπως περιιέναι τὰς τοῦ κόσμου περιόδους.

(5) Lycophron, *Alex.*, 17. Cf. l'éd. de Ciaceri, p. 140.

est qualifiée de μονόπωλος, « à un cheval », par opposition au Soleil qui en a plusieurs (1). On s'est demandé si le poète se figurait Éos à cheval. La question est résolue par un vers isolé d'Euripide, qui porte le n° 1024 dans le recueil des fragments, et où Éos est qualifié d'équestre, ἱππότης :

Ἕως ἡνίχ' ἱππότης ἐξέλαμψεν ἀστήρ (2).

Il est vrai que le mot ἱππότης, qui se trouve dans Homère appliqué à Nestor et à Pélée, ne désigne pas nécessairement un cavalier, l'équitation étant inconnue des poèmes homériques ; ces deux héros y sont qualifiés de *chevaliers* parce qu'ils possèdent des chevaux, à moins qu'on ne veuille recourir à l'hypothèse déjà ancienne qui fait de l'homérique ἱππότης l'équivalent phonétique du sanscrit *vîç-páti-s*, maître de maison ou chef de clan. Mais, dans le vers d'Euripide, ἱππότης a certainement le sens d'*écuyer*, et l'on peut citer à l'appui des monuments figurés ou Éos et Séléné sont représentées ainsi (mais non pas sur des chevaux ailés) (3). Le scoliaste au vers 1004 de l'*Oreste* s'exprime comme il suit : « Euripide dit qu'Héméra (synonyme d'Éos) voyage avec un seul cheval ; suivant quelques-uns, ce cheval serait Pégase ; d'autres disent qu'elle conduit un bige (4) ». Si l'attribution de Pégase à Éos avait été mentionnée à la fin du *Bellérophon*, le scoliaste n'aurait pas manqué de le dire ici. L'expression du poète, μονόπωλος, prêtait, alors comme aujourd'hui, à discussion, et c'est peut-être en essayant de l'interpréter qu'un grammairien a mis en avant l'hypothèse du don fait à Éos par Zeus. Le fait que Pégase, à Corinthe, était désigné sous le nom de πῶλος peut y avoir contribué, car nous savons que les nombreuses monnaies de Corinthe à l'effigie de Pégase étaient appelées πῶλοι, des *poulains* (5). Euripide lui-même a-t-il eu connaissance d'une légende qui identifiait au

(1) Eurip., *Oreste*, 1004.
(2) Cf. Rutilius, *Itin.*, I, 430 : *Cum primum roseo fulsit Eous equo.*
(3) Voir Pottier et Reinach, *Nécropole de Myrina*, p. 404.
(4) Scol. *Oreste*, 1004 : Εὐριπίδης μὲν ἐπὶ ἑνὶ ἵππῳ ἐποχεῖσθαι φησι τὴν Ἡμέραν φασὶ δὲ τοῦτον εἶναι τὸν Πήγασον), ἄλλοι δὲ ἐπὶ δίφρου.
(5) Pollux, IX, 76.

πῶλος corinthien le cheval unique d'Éos ? En ce cas, c'est à Corinthe qu'elle eût pris naissance ; mais il est impossible d'être affirmatif à cet égard.

II

On dit que Pégase a également servi de monture à Persée et l'on cite, à l'appui de cette opinion, des monuments et des textes. Le dernier auteur d'une monographie sur Pégase, Hannig (1902) (1), suivi par Kuhnert (art. *Pegasus* dans le *Lexicon* de Roscher), n'admet comme décisifs qu'un seul monument et un seul texte. Le monument est un relief en terre cuite de Milo, passé de la collection Blacas au Musée Britannique, qui représente Persée sur un cheval sans ailes (2) ; mais il n'y a aucune raison de qualifier ce cheval de Pégase, pas plus que celui qui figure, auprès de Persée, sur une monnaie impériale de Daldis (3). Le texte fournit un argument plus sérieux ; mais comme j'entends l'écarter par une correction, il faut citer le contexe. Il s'agit de la douzième élégie du livre III des *Amours* d'Ovide. Le poète regrette que ses vers trouvent trop de crédit et qu'en célébrant sa maîtresse il lui ait aplani la voie de l'infidélité. C'est par la faute d'Ovide qu'elle est devenue vénale :

Vendibilis culpâ facta puella meâ est.

En effet, le public ajoute foi au témoignage des poètes ; il croit aux fables qu'ils débitent. Ovide en donne ici de nombreux exemples ; je transcris le début de ce développement érudit et facile :

Per nos Scylla, patri canos furata capillos,
Pube premit rabidos inguinibusque canes.
Nos pedibus pennas dedimus, nos crinibus angues,
Victor Abantiades alite fertur equo.

(1) F. Hannig, *De Pegaso*, Breslau, 1902 (*Bresl. phil. Abhandl.*).
(2) Baumeister, *Denkm.*, fig. 1638 ; le pendant est un Bellérophon (cf. Roscher, *Lex.*, s. v. *Perseus*, p. 2039).
(3) Head, *Hist. num.*, 2e éd., p. 650.

Iidem per spatium Tityon porreximus ingens,
Et tria vipereo fecimus ora cani.
Fecimus Enceladum jaculantem mille lacertis, etc.

c'est-à-dire : « C'est nous, les poètes, qui avons montré Scylla, après avoir dérobé un cheveu blanc à son père, entourée de chiens furieux qu'elle presse de son corps ; c'est nous qui avons attaché des ailes aux pieds (de Persée), des serpents aux cheveux (de la Gorgone) ; *le victorieux petit-fils d'Abas est porté par un cheval ailé.* C'est nous encore qui avons étendu Tityos sur un espace immense et attribué trois gueules au chien-serpent. Nous avons montré Encelade lançant des traits avec mille bras, etc. »

Si on laisse subsister le vers :

Victor Abantiades alite fertur equo.

il est évident qu'il s'agit ici de Persée, petit-fils d'Abas, monté sur un cheval ailé, qui est Pégase. Mais ce vers, tel que le donnent les manuscrits, est inadmissible. Seul dans tout le développement, il n'indique pas que la fiction qu'il rapporte est l'œuvre des poètes. Cela est si vrai que le traducteur Mangeart l'a rendu ainsi : « *C'est à nous* que le petit-fils d'Abas doit de fendre les airs sur un cheval ailé », ajoutant ainsi ce qu'on s'attendait à trouver dans le texte même. Rappelons, d'autre part, le vers qui précède :

Nos pedibus pennas dedimus, nos crinibus angues.

Il s'agit naturellement des talonnières de Persée et des cheveux entrelacés de serpents de la Gorgone. Dans plusieurs autres passages d'Ovide (1), Persée est qualifié de *victor Abantiades* ; un lecteur ou un annotateur a pu écrire ces mots sous *pedibus pennas*, et un copiste les aura transcrits au début du vers suivant, dont le commencement se sera perdu par suite de la glose métrique introduite dans le texte. Quel pouvait être ce commencement ? Il me semble certain que le vers doit s'écrire ainsi :

PER NOS BELLEROPHON *alite fertur equo.*

(1) *Metam.*, IV, 607, 673, etc.

Les deux premiers mots *per nos*, qu'exige le sens, répètent d'ailleurs fort heureusement le début du passage cité, *Per nos Scylla...* La répétition on *anaphore* au début d'un pentamètre n'est nullement insolite dans Ovide (par ex. *Ars am.*, III, 317; *Trist.*, I, 1, 17; I, 6, I) (1). La seule objection sérieuse qu'on puisse faire est que la forme *Bellerophon* au nominatif ne paraît pas, suivant l'observation de Quicherat, se trouver en vers; mais il n'y a là sans doute qu'un hasard, puisqu'on rencontre les cas obliques (voir le *Thesaurus poeticus*). L'altération du texte est probablement fort ancienne; elle explique peut-être la singulière notice d'un des *Mythographi Vaticani* qui identifie Persée à Bellérophon.

Je conclus que Persée n'a jamais monté Pégase et que les affirmations contraires des mythographes modernes reposent sur des fondements ruineux.

III

Pégase a-t il été prêté à des héros déifiés montant au ciel? Assurément, on trouve, à l'époque romaine, des représentations de défunts emportés par un cheval ailé, à savoir Germanicus ou Marcellus (mais non Auguste, comme le croyait encore Engelmann en 1874 (2) sur le grand camée de Paris (3), Faustine sur une monnaie d'Antonin (4), un empereur, la tête ceinte d'une couronne radiée, sur un bas relief de Corstopitum (Corbridge) (5). Comme le remarque M. Cumont, le cheval ailé peut n'avoir là rien de commun avec la monture de Bellérophon. Pourtant, cet érudit rappelle que Pégase, qui avait donné son nom à une constellation voisine du zodiaque, a été probablement, sous l'Empire, mis en rapport avec le Soleil; or, des monnaies de Gallien montrent le cheval ailé s'élevant dans les airs avec la légende: *Soli conserva-*

(1) Je dois ces références à M. Goelzer.
(2) *Annali*, 1874, p. 37.
(3) Babelon, *Camées*, p. 122, pl. 28.
(4) Cohen, I/², p. 395 n° 1185.
(5) Cumont, *Etudes syriennes*, p 92, fig. 41.

tori Augusti ; le même animal apparaît, à côté du buste de Sol, sur un bas relief mithriaque. Le griffon, qui est consacré à Apollon et à d'autres dieux solaires, joue aussi un rôle comme monture de morts héroïsés. M. Cumont a cité et publié un médaillon en stuc d'un tombeau de la Voie Latine, où un griffon porte une figure voilée, enveloppée de longs vêtements (1) ; il a signalé aussi une monnaie d'Antonin, où Faustine est portée au ciel par un griffon ; on peut ajouter une monnaie de Chalcédoine en Bithynie, avec la légende ΑΝΤΙΝΟΟϹ ΗΡΩϹ et l'image d'Antinoüs emporté par un griffon (2), ainsi qu'un sarcophage du Campo Santo de Pise dont les petits côtés sont occupés par deux griffons affrontés, faisant pendant à un cheval ailé qui bondit au-dessus d'un vase d'eau lustrale (3). Mais je ne connais qu'un exemple, non indiqué par M. Cumont, où l'on puisse qualifier avec certitude de *Pégase* le cheval du mort héroïsé. Un certain Hostilius Marcellus, prêtre d'Antinoüs à Corinthe, fit frapper dans cette ville une monnaie de bronze, dédiée aux Achéens ; elle représente, suivant la description d'Eckhel, qu'à suivi Dietrichson (4), Mercure nu, de la main gauche tenant le caducée, de la main droite retenant Pégase qui se cabre. Les types de Bellérophon et Pégase étant très fréquents sur les monnaies de Corinthe, il n'est pas douteux que nous ayons ici Antinoüs déifié sous les traits du héros local, Bellérophon, et en même temps sous ceux d'Hermès qui lui sont souvent prêtés sur les monnaies (5). Une autre monnaie, émise par le même monétaire, avec les mêmes légendes, offre au revers Hermès debout. Sur quoi Eckhel observe : « Il est difficile d'expliquer par la mythologie que Mercure soit mis en rapport avec Pégase ; mais peut-être les Corinthiens ont-ils jugé bon de représenter Antinoüs en partie avec les attributs d'Hermès, qui lui sont donnés sur d'autres monnaies, en partie avec ceux du corinthien Bellérophon ».

(1) *Études*, p. 94.
(2) Eckhel, *Doctrina*, t. VI, p. 533.
(3) *Rép. des reliefs*, III, p. 125.
(4) Eckhel, t. VI, p. 532 ; Dietrichson, *Antinous*, p. 301.
(5) Monnaies d'Alexandrie, de Bithynion, d'Eucarpia, de Nicomédie, de Smyrne (Dietrichson, p. 290 et suiv.).

Cela ne semble pas constestable et suggère une explication inattendue d'un épisode du *Parnasse* de Mantegna, au Louvre, tableau peint en 1497 pour le *Camerino* d'Isabelle d'Este, où l'on voit à droite, au premier plan, Mercure tenant Pégase. On a dit à tort, oubliant la monnaie de Corinthe, que Mercure n'est jamais associé à Pégase. Les humanistes qui inspiraient Mantegna ont dû connaître cette pièce remarquable ; il a pu la voir lui-même chez son maître et père adoptif, le peintre et collectionneur de Padoue, Francesco Squarcione, qui avait, nous dit-on, voyagé en Italie et en Grèce (1) ; comme Pégase était bien à sa place sur le Parnasse, à côté de la fontaine d'Hippocrène que l'on aperçoit à sa droite, l'artiste lui a donné pour compagnon le messager des dieux. S'il y a simple rencontre, avouons qu'elle est singulière, car Mercure et Pégase ne sont associés nulle part ailleurs (2).

IV

D'un poète ou d'une Muse montés sur Pégase, il n'y a trace ni dans les textes ni dans les monuments de l'antiquité (3). « Plus tard, lit-on avec surprise dans la *Grande Encyclopédie*, on en fit la monture d'Éos (l'Aurore) et des Muses. » L'idée seule d'une Muse juchée sur Pégase est ridicule ; je ne sache pas quelle se soit présentée, même depuis la Renaissance, à l'esprit d'un artiste moderne. Mais avant de chercher pourquoi l'on a fait de Pégase la monture des poètes, il faut établir les relations du cheval divin avec le culte des Muses.

Ces relations se fondent sur un fait qui relève du folklore. Dans beaucoup de sources jaillissantes, l'imagination populaire a cru reconnaître l'élan impétueux d'un cheval. La Grèce possédait ses « sources du cheval », comme la Germanie ses *Rossbach*, la Gaule

(1) Voir Kristeller, *Mantegna*, éd. angl., p. 22.

(2) Mantegna aurait-il, à cause des talonnières qui leur sont communes, confondu Bellérophon avec Mercure ? Ce serait une autre explication.

(3) Voir l'*Appendice* du présent mémoire.

ses *Epona* (car Epona, avant de désigner une divinité chevaline, a probablement été le nom d'une source assimilée à une cavale) (1). Deux sources grecques célèbres, celles d'Hippocrène et d'Aganippé, attestent, par leur nom même, la nature de l'animal qui était censé en habiter les profondeurs. Hippocrène (ἵππου κρήνη) est un nom transparent ; dans Aganippé, qui est à Aganippos comme Zeuxippé, par exemple, à Zeuxippos, le premier composé est sans doute le même qui se retrouve dans des noms propres comme Agamemnon, Agamédès, ou dans un verbe comme ἀγανακτῶ (de ἄγαν et de ἀκτέω = ἀκταίνω). *Aganippé* est la *forte source chevaline*. Ces sources, avec les progrés de l'anthropomorphisme, furent placées sous la garde de nymphes qui, dans les régions boisées et montagneuses s'appelaient *Muses* (Μουσαι de Μοντιαι, les Oréades, suivant une étymologie que Victor Henry estimait presque certaine.) L'inspiration que prétendaient y puiser soit les devins locaux, soit les bergers musiciens et poètes, donna aux Muses, peut-être d'abord sur l'Hélicon, le caractère qui devait les distinguer des autres nymphes et leur assurer une si grande place dans toutes les langues. Mais que devenait alors le cheval de la source ? Il n'est pas dans la nature des religions de rompre avec le passé : elles lui font une place et l'expliquent. A Corinthe, où florissait le culte de Bellérophon, uni à celui de Pégase, la source chevaline passa pour avoir reçu ce nom parce qu'un coup de sabot du cheval ailé l'avait fait jaillir (2). Nous ignorons l'auteur de cette légende, encore inconnue d'Hésiode (3) ; mais le nom même de Pégase, rapproché par l'étymologie populaire du mot grec πηγή qui signifie source, doit en avoir favorisé la diffusion. A l'époque classique et post-classique, bien des sources se réclament de Pégase, notamment celles

(1) Ausone (*Cl. Urb.*, XIV, 32) peut avoir eu tort, dans le nom de la source *Divona*, d'interpréter le suffixe *ona* comme *fons* ; mais il avait dû remarquer la fréquence, en Gaule, des noms de sources et de rivières en *ona*, aujourd'hui *-onne*. Le nom d'*Ep-ona*, la chevaline, devait être expliqué populairement par *Equae-fons* ; voir plus haut, p. 240.

(2) Voir Dosiades, *Anth, Pal.* II, 15, 25 (époque de Théocrite) ; Stace, *Silves*, II, 7 2-4.

(3) La *Théogonie* connaît la source d'Hippocrène, mais n'en indique pas l'origine.

de Pirène sur l'Acrocorinthe (1), d'Hippocrène et d'Aganippé sur l'Hélicon béotien (2), de Castalie sur le Parnasse (3), de Trèzène (4). Elles s'appellent aussi sources de Pégase, *Pegasi fons* (5), *Pegasis unda* (6); leurs nymphes, assimilées aux Muses, sont dites *Pegasides* (7); les poètes, clients des Muses et s'enivrant de leurs eaux, sont mis ainsi en relations indirectes avec Pégase. Par là s'explique, malgré son incohérence apparente et d'ailleurs voulue, ce qui passe pour le prologue des *Satires* de Perse : « Je ne me suis pas abreuvé à la source chevaline; je ne me souviens pas d'avoir dormi sur le Parnasse à double cime pour me révéler tout à coup poète ; je laisse les Héliconiades et la pâle Pirène à ceux dont le lierre tenace enlace les images... Le maître de l'art est la faim... Pour peu que luise l'espérance d'un écu trompeur, les poètes-corbeaux et les poétesses-pies semblent chanter un nectar pégaséen ».

V

Quelques monuments romains, à défaut de textes, montrent des nymphes, en l'espèce des Muses (bien que sans attributs), donnant leurs soins à Pégase. Ce sont les suivants, que j'énumère ici parce qu'ils ne l'ont pas été complètement ailleurs :

1° Une lampe en bronze, d'apparence suspecte, mais certainement authentique, qui a été publiée par De La Chausse (*Rom. Mus.*, V, pl. 14), Montfaucon (V, 165) et moi (*Rép. Stat.*, II, p. 694, 1). Elle

(1) Pégase est dit Πειρηναῖος πῶλος dans Eurip., *Electr.*, 476; cf. Pind., *Olymp.*, XIII, 86; Stace, *Silves*, 1, 4, 27.

(2) Pausanias, IX, 25 et 31.

(3) *Myth. Vat.*, I, 130.

(4) Pausanias, II, 31.

(5) *Fons Pegasides* (Ausone), *fons Gorgonei caballi* (Capella), *fons caballinus* (Perse), *Pegasiae undae, fontes medusaei equi* (Ovide).

(6) Martial, IX, 59, 6.

(7) Festus, s. v. *Pegasides dictae, a fonte quem Pegasus ictu ungulae dicitur aperuisse* : Prop., IV, 1, 19 : Virg., *Catal.*, XI, 2 ; Ovide, *Tristes*, III, 7, 15 ; *Héroïdes*, XV, 27 ; Colum., X, 213. Une Πηγασὶς νυμφή est nommée dans Quint. Smyrn., III, 300.

est ornée d'un groupe en ronde bosse représentant Pégase entre deux nymphes ; l'une, derrière lui, tient un vase ; l'autre devant lui, offre à boire au coursier dans une grande coquille.

2° Une peinture, souvent reproduite depuis Bartoli (pl. 20), mais toujours d'après la même gravure (1), découverte à Rome dans le tombeau des Nasonii. Le cheval a posé ses pieds dans l'eau d'une source abondante ; une nymphe, à sa droite, tient un vase ; une seconde, à demi engagée dans l'eau, semble frotter la jambe droite d'avant de Pégase ; une troisième, debout devant lui, tient un vase de la main gauche et porte sa main droite à la bouche de l'animal. L'original, qui n'existe plus, devait être effacé ; les détails de la gravure sont suspects. On y a vu « Pégase soigné par les Heures » ; mais il s'agit probablement des nymphes du Permesse ou d'Hippocrène, comme dans le monument précédent.

3° Sur un carreau en terre cuite de Béja, en Tunisie, actuellement au Musée de Tunis, publié sans explication en 1888 par La Blanchère, Clermont-Ganneau (2) a reconnu une scène analogue à celle de la peinture romaine (3). Cette interprétation est évidente, malgré la défectuosité de l'empreinte. Dans le catalogue du Musée Alaoui (1897, p. 260), l'objet est ainsi décrit : *Pégase soigné par les Muses* ; mais on cherche en vain une référence à l'article où cette explication a été donnée. On y trouve, en revanche, une référence erronée à la première publication dans la *Revue archéologique* (4).

4° Une mosaïque aujourd'hui détruite, trouvée en 1875 à Carthage et décrite ainsi par Pricot de Sainte Marie (5). « Une mosaïque remarquable représentant le cheval Pégase lavé par des jeunes femmes nues ayant en main des amphores et des éponges. Un génie ailé verse d'un vase de l'eau sur la croupe du cheval ; à ses pieds, une femme exprime l'eau d'une éponge. Le mot *Pegasus* est écrit

(1) Par exemple Millin, *Galerie*, pl. 97, 394 ; cf. *Rép. peint. gr.*, p. 181.

(2) *Comptes-rendus de l'Acad.*, 1888, p. 368.

(3) Et non *pompéienne*, comme l'a écrit Clermont-Ganneau.

(4) Voir aussi Cagnat, *Bull. des antiq.*, 1893, p. 80, où la question est parfaitement exposée.

(5) *Mission à Carthage*, 1884, p. 38.

au-dessus de la mosaïque. Malheureusement, cette mosaïque a été brisée lorsqu'on l'a enlevée (1) ».

Les quatre monuments qu'on vient d'énumérer permettent de conclure à un original commun, qui devait jouir de quelque réputation. En l'absence de textes mentionnant des soins donnés à Pégase par les Muses, on peut croire que leur nom de *Pegasides* a suffi pour autoriser cette représentation.

Il convient d'ajouter trois monuments d'un caractère différent, mais qui n'en appartiennent pas moins à la même série :

1° Sur un sarcophage lycien conservé à Athènes, on voit à gauche une Muse, un poète, Aphrodite et Eros ; à droite Bellérophon et Pégase. C'est le seul exemple certain où un poète paraisse en compagnie de Pégase, mais non pas seul avec lui (*Rép. des reliefs*, II, 337, 1).

2° Un gobelet d'argent découvert à Berthouville, aujourd'hui au Cabinet des Médailles. On y voit, au pied de l'Acrocorinthe, une nymphe assise, à la droite de laquelle Pégase baisse la tête pour boire à la fontaine de Pirène (*ibid.*, I, p. 71, 1).

3° Un stuc de Naples avec sujet analogue. A gauche Pégase, la tête inclinée, broute de l'herbe ; plus loin, une nymphe est assise sur une éminence ; elle abaisse de la main gauche une urne d'où coule de l'eau et tient un jonc de la main droite, tournant la tête vers Pégase, dont elle est séparée par un arbre (*Annali*, 1874, p. 8-9, sans gravure).

VI

C'est vers le milieu du XVIe siècle que je trouve les premiers témoignages de la conception moderne d'après laquelle Pégase est la monture favorite des poètes. Le Dictionnaire d'Oxford cite un texte de 1548 (Hall, *Chronicle of Henry VIII*, p. 66) : *Then entered a person called Reaport, sitting on a flying horse with wynges and feet of gold called Pegasus.* L'exemple suivant, dans le même

(1) Ce passage a été signalé par M. Cagnat, *loc. laud.*, p. 81.

recueil, est de 1592, mais n'est pas probant, car il y est question d'une âme qui prend son vol « sans le secours de Pégase. » Un autre, daté de 1639, fait monter Pégase par une Muse qui est, en vérité, un poète :

Nere dit Apollo raise
On Pegase wings a Muse more near himself.

A cette époque, la même image était accréditée en France, témoin ces vers bien connus de Maynard à Malherbe :

La faveur des princes est morte.
Malherbe, en cet âge brutal,
Pégase est un cheval qui porte
Les poètes à l'hôpital.

Comme les œuvres de nos poètes sont encore presque toutes dépourvues d'index, je ne puis dire à quelle date on rencontre d'abord chez nous l'image du poète cavalier. Je doute qu'elle se trouve dans Ronsard, car dans l'*Ode au seigneur Carnavalet*, qui était un cavalier excellent, il parle assez longuement de Pégase et de Bellérophon, mais non des poètes chevauchant Pégase :

Qu'apporta du ciel Pallas
A Bellérophon, ja las
De vouloir en vain dompter
Le fils aîné de Méduse,
A coups de pied qui refuse
De laisser sur lui monter...

Il raconte ensuite, surtout d'après Pindare, l'histoire du mors passé dans la bouche de Pégase, de la chevauchée de Bellérophon, de la victoire sur la Chimère, puis de la chute du héros et du cheval élevé au ciel et transformé en constellation :

Au ciel maint feu l'on vit naître
De Pégase qui son maître
Culbuta de haut en bas.

Dans son ode à Marguerite de Savoie, lorsqu'il sollicite l'ins-

piration, ce n'est pas à Pégase que Ronsard fait appel, mais au char des Muses :

Debout, Muses, qu'on m'attelle
Votre charrette immortelle (1),
Afin qu'errer je la fasse
Par une nouvelle trace,
Chantant la vierge autrement
Qu'un tas de rimeurs barbares, etc.

Tout le monde sait que Boileau, au début de l'*Art Poétique* (1674), parle de « Pégase rétif »; mais ce n'était pas la première fois. Dès 1665, dans le *Discours au Roi*, il écrivait, au sujet des mauvais poètes :

Calliope jamais ne daigna leur parler,
Et Pégase pour eux refuse de voler.

Puis, en 1672, dans la quatrième Epître :

Mais dès qu'on veut tenter cette vaste carrière,
Pégase s'effarouche et recule en arrière.

Dans l'*Art Poétique* encore, au chant III, Boileau montre Scudéri déclamant *Alaric* du haut du cheval ailé :

N'allez pas, dès l'abord, sur Pégase monté,
Crier à vos lecteurs, d'une voix de tonnerre :
« Je chante le vainqueur des vainqueurs de la terre. »

Si Boileau, très versé dans les classiques, ne s'est pas fait l'objection que le Pégase grec n'a rien du *senescens equus* d'Horace, du « cheval vieillissant » qui risque de laisser son cavalier-poète dans l'arène, c'est qu'il obéissait à l'influence d'un usage littéraire déjà établi, que son exemple n'a pas peu contribué à rendre général.

(1) Imitation de Pindare, *Isthm*, II, 2 : οἱ πάλαι φῶτες οἱ χρυσαμπύκων ἐς δίφρον Μουσᾶν ἔβαινον ; cf. *Olymp.*, IX, 81 ; *Isthm.*, VIII, 62. Voir la savante note d'Hemsterhuys dans le *Lucien* de Deux Ponts (1789-1793), t. I, p. 198.

VII

L'article *Pégase* de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert est signé D. J., initiales, à ce qu'il me semble, d'un compilateur laborieux du temps, le chevalier de Jaucourt. Il mérite d'être cité comme exemple de la légèreté et de l'ignorance avec laquelle on en était arrivé, dans le pays des Estienne et de Casaubon, à traiter alors les matières de l'antiquité.

« Hésiode nous dit que c'est du sang de Méduse, à qui Persée coupa la tête, qu'était né Pégase, le cheval ailé si utile aux poètes, soit par lui-même, soit qu'ils le montent pour prendre leur vol vers le ciel, soit par la fontaine d'Hypocrène (*sic*) qu'il fit sortir de terre d'un coup de pied et dans laquelle ils puisent à longs traits les fureurs qui les agitent. Voilà la fable. M. Fourmont en a donné, dans les *Mémoires de Littérature* (t. III), une explication presque démontrée, en remettant seulement cette fable en langue phénicienne. Méduse n'était autre chose qu'un des cinq vaisseaux de la flotte de Phorcis, prince phénicien, roi d'Ithaque. La tête de Méduse étant une fois coupée, c'est-à-dire le commandant du vaisseau tué, il sortit du vaisseau Chrysaor, célèbre ouvrier en métaux, et le Pégase. Le chef de la Méduse, en achetant de l'or des Africains, avait attiré de chez eux un ouvrier qui sut le mettre en œuvre ; cela était fort à sa place. Le Pégase est en ancien grec *pagasse*. Devons-nous l'aller chercher bien loin et pendant qu'*os* est la finale grecque, dire, avec Bouchart et M. Le Clerc, que *pagasos* s'est formé de *paga-sous*, *freni-equus*, ce qui est encore contre les règles de la grammaire phénicienne et hébraïque, qui n'admet pas semblable transposition ? *Pagasos*, sans détour et sans violence, est manifestement le *pacasse* [nom vulgaire du coudou, espèce d'antilope]. Lorsque les Romains virent pour la première fois l'éléphant, ils l'appelèrent *bos;* de même le *pacasse* sorti de la Méduse, parce qu'on l'avait apprivoisé et que l'on montait dessus comme sur les chevaux, fut appelé cheval. Une marque que c'était un animal sauvage, c'est qu'il s'échappa, qu'il

ne fut rattrapé que par Bellérophon, qu'il tua l'ami de Bellérophon, qu'il le blessa lui-même et disparut. »

Le *Dictionnaire* de Moreri adopte les hypothèses de Bochart (*pagsus*, cheval de frein) et les appuie de l'hébreu *parsas*, signifiant cavalier, d'où l'on a sans doute tiré le nom et la fable de Persée « à qui l'on aurait attribué des ailes aux pieds à cause de la vitesse de ses chevaux. » Mais il ne dit pas un mot des relations de Pégase avec les Muses et la poésie.

Voltaire écrit à d'Argental, le 30 avril 1774 :

« La littérature est devenue un cloaque que mille gredins remplissent de leurs ordures. Vous conviendrez qu'il vaut mieux à présent faire labourer Pégase que le monter ».

La même année, il écrivait un amusant dialogue en vers, dont les interlocuteurs sont Pégase et le vieillard, c'est-à-dire lui-même.

PÉGASE. — Que je vois en pitié tes sens appesantis !
Que tes goûts sont changés et que l'âge te glace !
Ne reconnais-tu pas ton coursier du Parnasse ?
Monte-moi !
LE VIEILLARD. — Je ne puis. Notre maître Apollon
Comme moi, dans son temps, fut berger et maçon.

Et plus loin :

Le Parnasse a bien fait de n'avoir qu'un cheval ;
Si nous en avions deux, ils se mordraient sans doute...
J'aime mieux l'atteler moi-même à ma charrue
Que d'aller sur ton dos voltiger dans la nue.
PÉGASE. — Ah ! doyen des ingrats ! Ce triste et froid discours
Est d'un vieux impuissant qui médit des amours...
Corneille en cheveux blancs sur moi caracola,
Quand en croupe avec lui je portais Attila...

L'épilogue de cet agréable dialogue a été imaginé par Dorat (1). « Un peu piqué du ton cavalier dont le traite le vieillard agriculteur », Pégase se rend chez le Dijonnais Clément — Clément l'inclément, comme l'appelle Voltaire — qui parlait du grand

(1) *Dialogue de Pégase et de Clément*, dans des *Petits Poètes français* de Didot, t. II, p. 127.

homme à la façon de Desfontaines et de Fréron. Le dialogue entre le cheval divin et la critique ne manque pas de jolis vers; en voici quelques-uns où Pégase énumère ses cavaliers :

Si je crois ce qu'on dit, Méduse m'enfanta :
Je fis de mes talons jaillir une fontaine ;
Bellérophon sur moi courut la pretentaine ;
Pour battre la Chimère au diable il m'emporta,
Je me nourris longtemps des gazons d'Hippocrène.
Comme un franc étourdi, Pindare me monta.
(Votre Rousseau depuis imita ses caprices).
Multipliant sous lui mes écarts vagabonds,
Sur la cime des rocs, au bord des précipices,
Je m'élançais alors et par sauts et par bonds.
Moschus, Anacréon, pleins d'adresse et de grâce,
Me remirent au pas : escorté par les Jeux,
En bon épicurien, je vivais avec eux,
Et je paissais les fleurs qui parfumaient leur trace. .
Peintre de l'enjoûment, honneur de l'Italie,
Arioste accourut avec un front serein ;
J'adoptai l'Hippogriffe, enfant de sa folie,
Et bientôt je livrai mon dos et mon destin
Au chantre intéressant de la tendre Herminie...
Mais sur les bords français je reparus enfin...

Clément veut que Pégase médise de Voltaire :

Celui-là, par exemple, a dû te rudoyer !

Et il lui débite une tirade si violente contre le vieux poète que Pégase y répond par un éloge enthousiaste, après quoi Clément, que le cheval a qualifié « d'insigne menteur », l'appelle « bavard impitoyable ». Bref, l'entretien dégénère en dispute. « Si on trouve cette conversation un peu vive, écrit Dorat, qu'on se ressouvienne que c'est un cheval qui parle à un faiseur de libelles. » Mais je veux encore citer les derniers vers :

O pédant, plus fougueux et plus rétif que moi,
Je rougis que vers toi l'humeur m'ait pu conduire !
Je retourne à Ferney demander de l'emploi,
Et me purger de l'air qu'en ces lieux on respire.

La justice et l'honneur m'en imposent la loi ;
L'asile de Voltaire est encor mon empire.
Je le vois : son nom seul te cause un juste effroi ;
Rampe et siffle à ses pieds... Adieu, je me retire.
Subalterne Zoïle, Aristarque sans foi,
Tu me dégoûterais même de la Satire.
Et les chevaux ailés ne sont pas faits pour toi !

Le nom de Pégase ne pouvait pas manquer au chaleureux éloge de Voltaire que Frédéric II prononça en 1778 à l'Académie de Berlin (1). Voici comment le royal élève parle de Voltaire *poète lyrique*, si complètement oublié aujourd'hui (ou si parfaitement méconnu) que l'on croit rêver lorsqu'on l'entend célébrer à ce titre par des hommes qui avaient pourtant beaucoup d'esprit, mais peu de chose *laevâ sub parte mamillae :*

« Bientôt vous le voyez monter sur Pégase qui, en étendant ses ailes, le transporte au haut de l'Hélicon, où le dieu des Muses lui adjuge sa place entre Homère et Virgile. ».

On voit que la légende des poètes cavaliers avait fait son chemin et ne soulevait pas d'objections. La poésie lyrique du temps en fournirait de nombreux exemples. Je me contente de citer ces vers de Le Brun, dans une ode sur le passage des Alpes par le prince de Conti :

Est-ce un vain songe qui m'abuse ?
Non, Parnasse, voilà tes bords!
Fils ailé du sang de Méduse (2),
Coursier divin, sers mes transports.
Mais par quelle route inconnue
Déjà ton vol, fendant la nue,
M'entraîne-t-il au sein des airs ?
Quel spectacle immense et rapide
Développe à mon œil avide
L'Olympe, la terre et les mers !

(1) *Œuvres de Frédéric II*, Amsterdam, 1790, t. II, p. 137.
(2) Emprunt au passage de Ronsard cité plus haut, p. 255.

VIII

Le romantisme réagit contre l'abus de la mythologie classique dans les vers et Pégase connut enfin le repos (1). Dans un poème écrit lors de la mort de Théophile Gautier (novembre 1872), Victor Hugo félicite son ami d'avoir prêté son appui puissant aux doctrines nouvelles qui se faisaient jour à l'époque de leur jeunesse ; il s'exprime ainsi :

Et l'on t'a vu pousser d'illustres cris de joie
Quand le drame a saisi Paris comme une proie (2),
Quand l'antique hiver fut chassé par Floréal,
Quand l'astre inattendu du moderne idéal
Est venu tout a coup, dans le ciel qui s'embrase,
Luire, et quand l'hippogriffe a relayé Pégase (3).

Cette dernière ligne intéresse notre sujet ; mais Hugo ne se doutait probablement pas, en l'écrivant, que son Pégase et l'hippogriffe des poètes étaient coursiers de même écurie.

Le 15 octobre 1865, Hugo avait publié dans la *Revue des Deux-Mondes* la célèbre pièce *Le cheval*, qui fait partie du recueil intitulé *Chansons des rues et des bois*. Le cheval, c'est Pégase, mais il n'est nommé qu'une fois, comme à regret, au dernier vers ; le poète ne le monte pas, il le tient seulement par la bride et le mène au paturage. Je cite quelques strophes :

Je l'avais saisi par la bride,
Je tirais, les poings dans les nœuds,
Ayant dans les sourcils la ride
De cet effort vertigineux.

(1) Quand un romantique parle de Pégase, c'est, comme Byron, avec une nuance d'ironie :

Each spurs his jaded Pegasus apace.

(2) Lors de la première représentation d'*Hernani*.

(3) *Toute la Lyre*, I, p. 325 (éd. *ne varietur*).

C'était le grand cheval de gloire
Né de la mer comme Astarté,
A qui l'Aurore donne à boire
Dans les urnes de la clarté.
Tout génie, élévant sa coupe,
Dressant sa torche au fond des cieux,
Superbe, a passé sur la croupe
De ce monstre mystérieux.

Voilà bien l'image des poètes chevauchant Pégase; mais il semble que le poète ait voulu l'atténuer, pour se distinguer de ses prédécesseurs néo-classiques. Continuons :

Les poètes et les prophètes,
O terre, tu les reconnais
Aux brûlures que leur ont faites
Les étoiles de son harnais.
Père de la source sereine,
Il fait, du rocher ténébreux,
Jaillir pour les Grecs Hippocrène
Et Raphidim pour les Hébreux (1).
Il n'est docile, il n'est propice
Qu'à celui qui, la lyre en main,
Le pousse dans le précipice.
Au-delà de l'esprit humain.
Son écurie où vit la fée,
Veut un divin palefrenier;
Le premier s'appelait Orphée
Et le dernier André Chénier.
Son flanc, ruisselant d'étincelles
Porte les restes du lien
Qu'ont tâché de lui mettre aux ailes
Despréaux et Quintilien.
Je le tirais vers la prairie,
Où l'aube qui vient s'y poser
Fait naître l'églogue attendrie
Entre le rire et le baiser.

(1) *Exode*, XVII, 1.

Je lui montrais, le champ, l'ombrage.
Les gazons par juin attiédis ;
Je lui montrais le pâturage
Que nous appelons Paradis.
Que fais-tu là ? me dit Virgile,
Et je répondis tout couvert
De l'écume du monstre agile :
« Maître, je mets Pégase au vert ».

Le nom de Pégase ne se trouve que là, au derniers vers, comme excusé par la question de Virgile.

Six ans après, Hugo parlait encore de Pégase comme s'il était son gardien, son palefrenier, presque son maître; mais il en parlait en badinant. Pendant les derniers jours du siège de Paris, il avait prié à dîner une Muse amie (Judith Gautier); comme elle était restée chez elle, le bon géant lui adressa ce quatrain :

Si vous étiez venue, ô belle que j'admire,
Je vous aurais offert un dîner sans rival :
J'aurais tué Pégase et je l'aurais fait cuire
Afin de vous servir une aile de cheval !

IX

Maintenant que nous avons constaté l'usage et l'abus que les poètes ont fait du nom de Pégase, cherchons quand on a commencé à s'apercevoir, du moins dans le public lettré, que la chevauchée de Pégase constituait l'abus.

En 1796, dans le *Nouveau Mercure allemand*, publié à Weimar sous la direction de Wieland, un bon antiquaire, Lenz, professeur à Gotha, publia un mémoire encore utile sur la légende de Pégase dans l'antiquité. Ce mémoire se termine ainsi :

« Pour autant que je sache, il n'est jamais question des Muses ou de leurs serviteurs, les poètes, chevauchant le coursier aérien ou se faisant traîner par lui. Cette chevauchée poétique était réservée à l'imagination des poètes modernes, parmi lesquels

Boiardo, dans l'*Orlando innamorato*, passe pour en avoir le premier fait l'essai. »

Lenz donne ordinairement ses références ; ici, il répète un *on-dit* et le fait avec beaucoup de prudence. Mais ses successeurs ont usé de moins de réserves, témoin les extraits suivants. Jacoby (*Handbuch der Mythologie*, 1830) écrit que les modernes, *à l'exemple de Boiardo*, font de Pégase le cheval des poètes. Teuffel, dans la première édition de la *Realencyklopaedie* de Pauly (1848), dit que Pégase devint le cheval des poètes *depuis Boiardo*, par suite d'une fusion des légendes de Bellérophon et d'Hippocrène. On lit dans l'*Encyclopedia Britannica* de 1890 : « Cet atttribut moderne de Pégase *date seulement de l'Orlando de Boiardo*. » Le *Dictionnaire de la conversation* de Brockhaus (éd. de 1908) revient à la prudence de Lenz : *Zuerst wohl Boiardo*. » Dans l'intervalle, en 1901 (1), M. R. Foerster, professeur à Breslau, avait, dans une note timide, mis en doute l'opinion courante : « On sait que Pégase n'est devenu le cheval des Muses qu'à l'époque de la Renaissance. Mais que cela se trouve pour la première fois, comme on le dit d'ordinaire d'après Lenz, dans l'*Orlando* de Boiardo, ne paraît pas très exact. » Je sais bien que le poème de Boiardo se défend un peu par l'ennui contre l'indiscrétion des lecteurs modernes ; pourtant, quand il s'agit de savoir si, oui ou non, Boiardo parle de Pégase, on pourrait vraiment parcourir son poème et ne pas se contenter d'un *non liquet*.

Mais on n'a pas seulement fait honneur à Boiardo de la chevauchée de Pégase : on lui a attribué l'invention de l'hippogriffe. Ainsi on lit dans le *Dictionnaire* déjà cité de Brockhaus (1908) « Hippogriffe, nom inventé par le poète italien Boiardo d'un animal fabuleux, inconnu des anciens, que Wieland a substitué à Pégase (2). »

Boiardo n'a pas plus inventé l'hippogriffe qu'il n'a imaginé de faire chevaucher Pégase par un poète ; mais il est vrai que Wieland, au début de son poème *Oberon* (1780), une des premières

(1) *Jahrbruch der preuss. Kunstsamml.*, 1901, p. 158.
(2) Cette erreur ne figure pas dans le *Dictionnaire* concurrent de Meyer 1905).

œuvres importantes du romantisme allemand, écrit ceci : « Une fois de plus, ô Muses, sellez-moi l'hippogriffe, pour que je chevauche dans le vieux pays de la Fable romanesque. » Wieland imite l'Arioste et lui emprunte l'hippogriffe, mais ce n'est pas pour le donner comme monture à l'un de ses héros : c'est pour le monter lui-même. L'hippogriffe du poète italien devint le Pégase du poète allemand. Victor Hugo ne paraît pas avoir ignoré cela quand il écrivait l'hémistiche cité plus haut (p. 261) pour marquer l'avènement du romantisme dans la littérature : « L'hippogriffe a relayé Pégase. » Seulement, le Pégase ainsi remplacé n'était pas celui de l'antiquité, que les poètes ne montent jamais : c'était celui de Boileau et de Le Brun.

J'ai feuilleté Boiardo ; j'ai parcouru également la traduction élégante que Lesage a publiée de son long poème en 1717 et dont la Bibliothèque Nationale possède un magnifique exemplaire relié pour Marie-Antoinette. Boiardo ne connaît ni Pégase ni hippogriffe ; tout ce qu'on a écrit pour dire le contraire est erroné (1). L'hippogriffe est bien une invention de l'Arioste qui se rattache, d'ailleurs, comme l'a montré en 1875 Pio Rajna, dans un savant volume sur les sources du *Roland furieux* (2), à celles des poètes italiens qui l'ont précédé, notamment Pulci, auteur du *Morgante*

(1) Mademoiselle Irène de Robilant a bien voulu, sur ma prière, profiter d'un loisir forcé pour lire Boiardo d'un bout à l'autre, et elle m'assure n'y avoir découvert aucun poète monté sur Pégase. Pourtant, elle a fait une constatation intéressante qui pourrait expliquer l'erreur si tenace que j'ai signalée. Dans la première strophe du livre IV, qui n'est plus de Boiardo, mais de Nicolo degli Agostini, on lit :

Non perch'io creda all' eliconeo fonte
Tuffar il griffo mio nelle sacre onde
E con rime fiorite, terse e pronte
Cingermi il capo delle aurate fronde,
Nè con Apollo al bel *Pegaso* monte
Seder con le sue Muse alte e feconde.

Comme l'a justement remarqué Mlle de Robilant, c'est par suite d'une simple faute d'impression (*Pegaso* pour *Parnasso*) qu'Apollon semble ici associé à Pégase ; mais cette faute a eu la vie dure, car ma correspondante l'a relevée dans deux éditions.

(2) P. Rajna, *Le fonti dell' Orlando furioso*, Florence, 1875. J'ignore les éditions subséquentes.

maggiore, et Boiardo, auteur de l'*Orlando innamorato*. Dans ces poèmes, les destriers jouent un rôle presque aussi important que les héros et les héroïnes ; l'attention du lecteur est sans cesse appelée sur leurs prouesses. Il y a comme une progression depuis le cheval Bayard de Pulci, qui franchissait d'un bond le détroit de Gibraltar, au cheval Rabican de Boiardo, qui vit seulement de l'air qu'il respire, et à l'hippogriffe de l'Arioste, qui est un être surnaturel et fantastique, muni d'ailes comme le Pégase de l'antiquité. La preuve que l'Arioste a eu présent à l'esprit le Pégase de la fable, c'est qu'il prête aux cavaliers de l'hippogriffe, Roger et Astolphe, des exploits analogues à ceux de Bellérophon.

Dès 1540, dans un commentaire sur l'*Orlando* (publié en 1516), Fausto da Longiano opinait que l'hippogriffe de l'Arioste n'était autre que le Pégase des anciens. Acceptant cette vue, Rajna écrit (p. 98) : *L'ippogrifo è il Pegaso degli antichi ; lo differenza sta tutta negli accidenti*. Il rappelle, à ce propos, les *Ippogypes* de l'*Histoire véritable* de Lucien, habitants de la Lune qui chevauchent des vautours, le *Garuda* indou et d'autres créations de la fantaisie orientale. « L'Arioste, dit-il, dans l'intention manifeste de mettre son invention en opposition avec celle de Boiardo (le cheval enchanté Rabican, fait de flamme et de vent, conquis par Renaud dans la caverne du géant vaincu), affirme que l'hippogriffe n'est pas un produit de la magie, *fattura d'incanto*, mais un produit naturel, bien que rare, de l'accouplement d'un griffon avec une jument (1) » (p. 102).

En somme, Rajna passe un peu rapidement sur la différence *tutta negli accidenti* entre le type du cheval ailé, qui est celui de Pégase, et le type de l'hippogriffe, griffon à corps de cheval, non à corps de lion comme le griffon de l'antiquité.

X

Abordant la question en 1899 (2), M. Blochet a nié avec raison,

(1) *Orlando*, IV, 18.
(2) *Revue de l'hist. des religions*, 1899, XXXIX, p. 203 sq.

contre Pio Rajna, que l'hippogriffe pût être une simple transformation de Pégase et a émis l'hypothèse que l'hippogriffe dérivait de la Borak, monture prêtée par la légende à Mahomet pour monter au ciel. Le type de la Borak est iranien ; par l'entremise des taureaux ailés de Persépolis, il remonte aux taureaux ailés des palais assyro-babyloniens. Une légende raconte que Tahmuraf, roi de Perse, réduisit le démon Ahriman à lui servir de monture pendant trente ans ; M. Blochet a proposé de reconnaître Tahmuraf monté sur Ahriman dans les mystérieux reliefs des vases d'or de Nagy Szent Miklos (comté de Torontal en Hongrie), conservés au Musée de Vienne (1). Il a publié, d'après un manuscrit ouïgour de la Bibliothèque Nationale, une miniature représentant le prophète monté sur la Borak, qui a l'aspect d'une gazelle à tête de femme et n'a pas d'ailes, alors que le monstre de l'aiguière hongroise est un lion ailé à tête d'homme barbu. Le mot Borak serait iranien (*bâra*, cheval ou monture en perse). D'après des textes d'auteurs orientaux rapportés par M. Blochet, les musulmans eux-mêmes voyaient dans la Borak le même être que le taureau ailé des palais achéménides ; c'était donc, à l'origine, un animal barbu, et si les miniaturistes persans ont transformé son visage en celui d'une femme, c'est parce qu'ils trouvaient cela plus gracieux. Arrivant à l'hippogriffe de l'Arioste, il écrit (p. 220) : « L'hippogriffe sur lequel Roger fut enlevé à Bradamante n'est que la dernière transformation du cheval ailé qui porta le prophète de l'Islam aux pieds du trône d'Allah ; on comprend facilement pourquoi l'Arioste ne l'a pas gardé sous cette forme. Bien qu'il en prît à son aise avec toutes les légendes, le poète ne pouvait aller jusqu'à mettre en scène un animal fantastique à tête de femme (2) » Tout cela est bien hasardeux. J'admets volontiers que le type de la Borak peut n'avoir pas été, à l'origine, sans affinité avec celui des taureaux ailés ; mais je n'admets pas du tout la conclusion de M. Blochet sur l'origine iranienne de l'hippogriffe de l'Arioste. La monture de Mahomet, dans la miniature qu'il a publiée, n'a au-

(1) *Rev. hist. rel.*, 1899, p. 206-7. Pour ces vases, voir mon *Repertoire des reliefs*, t. I, p. 188 (galvanos au Musée de Saint-Germain).

(2) *Ibid.*, p. 208.

cune ressemblance avec l'hippogriffe ailé; elle n'a rien d'un cheval ni d'un griffon ; elle n'a pas d'ailes. Et puis, il faudrait pourtant nous dire comment l'Arioste aurait connu une image de la Borak, puisque les représentations de cette monture sont extrêmement rares, au point que M. Blochet lui-même n'en a pu citer qu'une seule.

Un texte arabe curieux, que M. Blochet n'a pas connu, rapproche la Borak non pas du griffon, mais du Pégase classique. Il se trouve dans la *Grande Introduction* d'Abou Mashar, astrologue du IXe siècle, dont une partie a été publiée et traduite par Dyroff dans la *Sphära* de Boll (1903, p. 482 sq.). On lit dans la description du signe des Poissons (p. 535) : « Les Poissons sont un signe aqueux. Dans leur premier décan s'élève la moitié antérieure d'un cheval pourvu de deux ailes; on l'appelle en grec Pegasos ; Teukros le nomme al-Burag. » Teukros, dit *le Babylonien*, était l'auteur d'un ouvrage sur le Zodiaque qui est mentionné pour la première fois par le philosophe néo-platonicien Porphyre; il parait avoir vécu au Ier siècle de notre ère (1). Bien entendu, ce n'est pas dans ce livre de Teukros, mais dans un remaniement persan portant son nom qu'Abou Mashar a trouvé l'assimilation de Pégase à la monture ailée de Mahomet.

XI

Si Boiardo n'a pas inventé l'hippogriffe, on peut dire qu'il a comme préparé la création de cet être fantastique en montrant un griffon qui emporte un cheval dans les airs. De part et d'autre de l'ouverture de la caverne du géant était enchaîné un griffon. Blessé par Renaud, le géant délivre les griffons qui s'élèvent dans les airs ; l'un d'eux saisit le cheval de Renaud et disparaît avec lui; l'autre est mis hors de combat. Pour remplacer son coursier enlevé par le griffon, Renaud s'empare du cheval-fée Rabican, qui était enfermé dans la caverne et qui devait être monté seulement

(1) Boll, *Sphära*, p. 8.

par le vainqueur du géant. On voit que Boiardo n'ignorait pas l'inimitié farouche du griffon pour le cheval, dont de nombreux textes et monuments de l'antiquité portent témoignage ; les poètes anciens auraient aussi peu songé à imaginer un hippogriffe qu'un mouton-loup.

Cette difficulté n'a pas arrêté l'Arioste ; il a spécifié que son hippogriffe était né de l'accouplement d'un griffon et d'une jument, phénomène assurément très rare, mais non sans exemple, qui se produit, dit-il, dans les monts Riphées, pays des griffons, c'est-à-dire chez les Hyperboréens (*Orlando*, IV, 18) :

Non è finto il destrier, ma naturale,
Ch' una giumenta generò d'un grifo,
Simile al padre avea la piuma e l'ale...
In tutte l'altre membra parea quale
Era la madre, e chiamasi Ippogrifo;
Che nei monti Ripei vengon, ma rari,
Molto di là dagli aggiacchiati mari.

Mais comment est venue à l'Arioste l'idée de cet accouplement bizarre ? Je réponds : par un vers de Virgile qui range cela parmi les choses paradoxales, parmi celles auxquelles il faut pourtant s'attendre, puisque tout arrive. Dans la 8e Eglogue (v. 27), Damon, amant désespéré de l'infidèle Nysa, qui s'est engagée à Mopsus, exhale ainsi sa douleur :

Mopso Nysa datur ; quid non speremus, amantes?
Jungentur jam grypes equis, *aevoque sequenti*
Cum canibus timidi venient ad pocula damæ.

En d'autres termes : puisque Nysa m'abandonne pour Mopsus, les amants doivent croire désormais que rien n'est impossible : *on verra bientôt les griffons s'accoupler avec les chevaux* (1) et, à l'âge suivant, les daims timides venir se désaltérer avec les chiens. — Arioste n'a fait que réaliser la prédiction du berger virgilien et en

(1) Cf. Aristoph., *Pax* 1076 : πρὶν κεν λύκος οἶν ὑμεναιοῖ ; Hor., *Ars Poet.*, 13 : *Serpentes avibus geminentur, tigribus agni.* Il ne peut être question ici de l'attelage d'un cheval et d'un griffon, comme dans Virgile, *Bucol.*, III, 91 (voir Conington, *ad Bucol.*, VIII, 27).

tirer toutes les conséquences. Il ne l'a pas fait sérieusement, mais, comme toujours, en manière de jeu ; il n'a jamais cru à l'existence des hippogriffes ; il s'est diverti en s'autorisant d'un texte qui devait être familier à ses lecteurs. Comme l'hippogriffe, et pour cause, n'avait pas d'histoire, il a emprunté une partie de celle de Pégase pour faire un sort à son coursier fabuleux. La solution que je propose est bien simple ; mais je ne crois pas qu'elle puisse être contestée.

Pour expliquer l'image de Pégase chevauché par les poètes, j'aurai recours non plus à Virgile, mais à Catulle. Le poète cherche en vain son ami Camerius (LV) ; il a couru sans le rencontrer les places, les tavernes et les temples : il a interrogé sans plus de succès les filles qui se sont moquées de lui. Même s'il avait le corps de bronze du géant Talos, *s'il était porté par le vol de Pégase*, s'il était aussi rapide à la course que l'athlète Ladas, s'il avait les talonnières de Persée ou les chevaux de Rhésus, il ne pourrait que tomber de fatigue en cherchant son introuvable ami. Je cite les deux vers essentiels à mon argument :

Non si Pegaseo ferar volatu,
Non Ladas si ego pennipesve Perseus

Voilà donc, exemple unique dans l'antiquité, un poète, Catulle, qui se voit un instant, en imagination, le cavalier de Pégase, porté par le coursier ailé à travers les airs. L'œuvre de Catulle, publiée pour la première fois en 1472, puis treize fois au moins jusqu'à la fin du xve siècle, était très lue, mais difficilement comprise, comme d'ailleurs encore aujourd'hui, le texte nous étant parvenu en mauvais état. Ne suffisait-il pas qu'un poète, écrivant en latin ou dans une langue romane, s'emparât de ces trois mots *Pegaseo ferar volatu*, pour donner naissance à la conception qui a fait une si étonnante fortune et dont notre langue, à défaut de notre poésie, n'est pas encore libérée ? Je ne crois guère me tromper en supposant que le premier exemple de Pégase chevauché par un poète se trouvera un jour dans la littérature latine de la fin du xve au milieu du xvie siècle, littérature extrêmement abondante et variée, mais que personne ne lit plus.

XII

En résumé, j'ai voulu montrer que le Pégase rétif de Boileau et l'hippogriffe de l'Arioste doivent probablement leur existence à un hémistiche de Virgile et à un vers de Catulle : *Jungentur jam gryphes equis — Non si Pegaseo ferar volatu.* Je ne me dissimule pas que la partie historique de mon mémoire est très défectueuse, qu'elle ne repose pas sur les dépouillements exacts et complets qui sont de mise (et relativement faciles) quand on aborde des sujets plus anciens, où les *Thesaurus*, Ducange et des centaines d'index nous prêtent leur secours. Rien de pareil, hélas ! pour la littérature des quatre derniers siècles; presque toujours on marche à tâtons dans la forêt vierge. Je ne connais qu'un seul index suffisant, sinon complet, des œuvres d'un de nos poètes qu'on lit encore, et ce n'est que le premier des poètes de second ordre, Voltaire. Les *lexiques* de Malherbe, de Corneille de Racine qu'on a publiés sont très utiles pour la grammaire historique, mais ce ne sont pas des index. Il n'y a rien encore, que je sache, pour Hugo, Lamartine, Musset, Vigny, Béranger, Casimir Delavigne, Leconte de Lisle et tant d'autres disparus qui eurent leur heure de célébrité; rien pour Ronsard et la Pléiade, qui sont pourtant, pour le XXe siècle, de véritables anciens. Les années passent, et la vraie philologie s'arrête toujours au seuil de la Renaissance, comme si nous étions encore en 1663 lorsque naquit la Petite Académie, mère de la nôtre, ou en 1701, date de la création de l'*Académie des inscriptions et médailles !*

Oserais-je en conclure que notre Académie devrait étendre sa sollicitude à cette *selva oscura* de la littérature, lisible ou non, où plusieurs des siens, notamment Littré, Adolphe Régnier et Boislisle, ont déja tracé quelques routes royales ? Leur œuvre ne peut être poursuivie que pour les auspices d'une section de l'Institut où la philologie, avec sa passion de tout préciser, reste en honneur.

APPENDICE

I. Par l'entremise de M. Fr. Cumont, M. Tenney Frank, savant américain, veut bien appeler mon attention sur un sarcophage romain du mont Coelius, connu dès le xve siècle, où figure un jeune poète (*raptum flevere Camenae*, dit l'inscription métrique) enlevé au ciel par un cheval ailé, tandis qu'une Muse le couronne (*Corpus*, VI, 20152 ; Bücheler, *Carm.*, 606). Cette scène d'apothéose, commentée par l'inscription, aurait *pu* suggérer l'idée d'un poète chevauchant Pégase. A quoi j'objecterai que Pégase, dans la littérature, n'est pas la monture des poètes défunts et que, si le motif en question avait été suggéré par une œuvre d'art, il paraîtrait dans d'autres œuvres d'art de la Renaissance, où je ne l'ai jamais rencontré.

II. Je transcris quelques lignes toutes récentes (de Maurice Coriem, *Le Tam-Tam*, 10 juin 1923) pour montrer que Pégase tient encore son rang dans la prose humoristique :

« Le poète le plus pur a beau enfourcher Pégase : il ne peut pas être tout le temps dessus. Il faut bien qu'il en descende quelquefois, quand ça ne serait que pour entrer chez son éditeur, dont la porte est si basse. »

LES LOUPS DE MILAN (1)

Vers la fin de l'automne de 401, la nouvelle d'une invasion gothique dans le nord est de l'Italie répandit partout la terreur, encore accrue par l'interprétation de présages, où se complaisait la superstition de ce temps. Claudien, par qui seul nous connaissons le détail des événements, énumère, dans son poème sur la guerre gétique, les signes où l'opinion vulgaire vit à tort l'annonce de grands désastres (2) ; dans le nombre étaient l'apparition d'une comète vue l'année précédente — les annales chinoises la mentionent en mars 400 — et plusieurs éclipses de lune, dont les astronomes ont pu fixer les dates au courant de l'été et de l'hiver de 401 (3). « Mais, ajoute-il, ce qui terrifia surtout les esprits fut le présage tiré de deux loups tués. Sous les yeux même du prince, alors qu'il exerçait ses chevaux dans la plaine, deux loups attaquèrent avec fureur son cortège. Criblés de traits, ils montrèrent aux yeux un prodige inouï, avertissement merveilleux de l'avenir. De leurs flancs entr'ouverts sortirent deux mains humaines ; la main gauche s'agitait dans le ventre d'un des monstres, la droite dans celui de l'autre ; ces deux mains, les doigts étendus, étaient encore sanglantes. A qui voulait connaître la vérité, il apparaissait que la bête fauve, messagère de Mars, annonçait que l'ennemi

(1) *Revue archéologique*, 1914, I, p. 237-249.

(2) Claudien, *De Bello Getico*, XXVI, 227 et suiv.

(3) 17 décembre 410, 21 juin et 6 décembre 401. Cela a été établi par Seeck en 1883 (*Forschungen zur deutschen Geschichte*, XXIV, p. 182 sq. ; cf. Bury, éd. de Gibbon, t. III, p. 499 ; Seeck, *Geschichte des Untergangs*, t. V, p. 572).

serait tué sous les yeux du prince. Ainsi que des corps éventrés s'échappaient deux mains encore vivantes, la valeur romaine devait se faire jour après le passage des Alpes. Mais la peur, mauvaise interprète des choses, tirait de là des augures funestes : ces membres mutilés, cette louve nourrice de Rome, autant de menaces à l'adresse de Rome et de l'Empire ! »

Claudien donna lecture de son poème vers l'automne de 402, à Rome, dans la bibliothèque du temple d'Apollon ; il était alors au comble de la fortune, favori de Stilicon, poète lauréat, à qui le Sénat avait décerné une statue de bronze dans le forum de Trajan. Il n'avait pas mission de raconter l'histoire des deux années précédentes, mais il s'adressait à un auditoire qui la connaissait pour l'avoir vécue. Les faits qu'il allègue ne sont pas nécessairement vrais, mais ils sont nécessairement de ceux qui ont été crus à son époque. L'histoire singulière des deux loups ne peut donc avoir été inventée par lui, bien qu'il n'en soit pas fait mention dans d'autres auteurs. Je pense, d'ailleurs, qu'il y a fait lui-même, dans son poème, une autre allusion. Après avoir, au début du livre I, célébré la renaissance de Rome et lui avoir prédit l'immortalité, il écrit (v. 61) :

Fatales huc usque manus crebrisque notatae
Prodigiis abiere minae...

Artaud (1) a compris *manus* dans le sens de *manus barbarorum* et Héguin de Guerle (2) a traduit élégamment : « Voici le terme fixé par le destin aux triomphes des barbares, et leurs menaces, annoncées par tant de prodiges, expirent impuissantes. » Mais puisque, un peu plus loin, parmi ces prodiges, Claudien raconte avec circonstance celui des mains tirées du corps des deux loups, il me semble évident que *fatales manus* signifie : « les mains par lesquelles le destin semblait nous menacer. » Les auditeurs de Claudien, à peine remis de leurs terreurs, comprenaient cela plus facilement que les interprètes modernes

(1) Dans le *Claudien* de la collection Lemaire.
(2) Dans le *Claudien* de la collection Panckoucke.

En elle-même, l'histoire des *mains fatales* est non seulement invraisemblable, mais absolument impossible. D'abord, les loups opèrent la nuit et se cachent le jour; ils attaquent très rarement l'homme; ils n'attaqueraient un groupe de cavaliers que s'ils étaient rendus furieux par la faim. Mais ces loups n'étaient pas affamés, puisqu'ils venaient de dévorer deux bras humains — sans les mâcher d'ailleurs, ce qui n'est guère dans les habitudes des loups. L'empereur Honorius était alors à Milan; la manœuvre de cavalerie dont il s'agit devait s'exécuter aux portes de la ville; raison de plus pour traiter de fable cette attaque de loups, à la rigueur possible dans les montagnes, tout à fait inadmissible en plaine (*campis*).

Ceux qui pratiquent la méthode d'Evhémère, consistant à fabriquer de l'histoire fausse avec des légendes, diront que le poète a été mal informé et que l'empereur était allé chasser le loup. Telle a été l'opinion de Tillemont, qui parle d'une chasse (1), alors que Claudien ne dit rien de tel. Mais si Honorius avait tué deux loups à la chasse, Claudien aurait eu mille raisons de citer cet exploit d'un prince, d'ailleurs pusillanime et efféminé. Il faut prendre l'anecdote telle qu'il l'a contée, c'est-à-dire telle qu'elle a circulé et trouvé crédit à Rome; après avoir reconnu qu'elle est historiquement impossible, il faut se demander pourquoi et par qui elle a été mise en circulation.

La réponse est fournie, ce me semble, par Claudien lui-même.

Un interprète judicieux, dit-il (2), aurait reconnu sans hésitation que ces loups massacrés présageaient la défaite des Barbares. Ce qu'il dit des mains contenues dans le corps des loups est moins clair, mais il suffit qu'il en veuille tirer aussi un augure favorable. Concluons que ce bruit stupide fut une invention de la Cour de Milan, très désireuse d'opposer un présage de victoire à tous les présages sinistres qui circulaient. Seulement, les inventeurs de ce faits divers édifiant avaient mal caculé; ils n'avaient pas compté avec l'opposition de Rome, ville alors très hostile à Hono-

(1) Tillemont, *Hist. des Empereurs*, t. V, p. 527.
(2) *Scrutari si vela velis...* (XXVI, 258).

rius et où s'étaient même produits, pendant la panique, des troubles graves (1). L'opposition — en partie païenne, sans, doute — accepta les faits, suivant la méthode fâcheuse des anciens qui n'ont presque jamais su dire : « Ce n'est pas vrai », mais en tira des conséquences opposées à celles des interprètes optimistes et officiels. Un homme, sans doute un Italien, avait été dévoré, mis en morceaux ; des loups, nourris par une louve comme le fondateur de Rome, avaient été percés de traits : c'était l'annonce d'un carnage d'Italiens et de la ruine de Rome. Claudien ne dit pas comment ces pessimistes expliquaient les mains tendues, mais il faut peu de perspicacité pour l'entrevoir : c'était, à leurs yeux, un geste de menace dirigé des Alpes contre Rome, non point un geste de Rome contre les Alpes d'où descendaient les Barbares

Une question importante se pose encore : pourquoi le bulletin venu de Milan a-t-il parlé de *deux* loups? Claudien, dans son poème, n'en connaît qu'un, qui est Alaric, de même qu'il ne connaît qu'un seul vainqueur, un seul sauveur de Rome, Stilicon (2). Mais Claudien avait de bonnes raisons pour ne célébrer que Stilicon, son patron, et comme Stilicon avait vaincu Alaric à Pollentia, le poète avait aussi des raisons pour réduire cette guerre périlleuse à la proportion d'un duel épique. La Cour, au début même de la guerre, devait être plus naïve dans ses inventions. Si le conte fabriqué par elle parle de *deux* loups, c'est que l'Italie, à la fin de 401, n'était pas seulement menacée par Alaric, descendant avec ses Goths par les Alpes Juliennes, la vallée de l'Isonzo et Aquilée : elle l'était par Radagaise qui, avec des Goths et d'autres Barbares, la menaçait du côté de la Rhétie (Tyrol et Grisons).

Claudien n'a pas dit un mot de Radagaise et de cette première invasion conduite par lui. Nous n'en saurions rien nous-mêmes, du moins à cette date — car la grande invasion conduite par Radagaise est de 405 — sans deux lignes du chroniqueur Prosper. Sous le consulat de Stilicon et d'Aurélien, écrit-il, les Goths en-

(1) Claudien, XXVI, 50.
(2) *Per te namque unum*, etc. (Claudien, XXVI, 36).

trèrent en Italie, conduits par Alaric et par Radagaise (1); cela est répété, presque textuellement, dans la chronique de Cassiodore (2). Il semble bien que la date soit erronée, car le consultat de Stilicon et d'Aurélien se place en 400, non en 401; mais il a pu y avoir des menaces d'invasion, des violations de la frontière italienne par des bandes gothiques dès la fin de l'an 400. Quoi qu'il en soit, on ne peut pas admettre que Prosper et Cassiodore, mentionnant Radagaise avec Alaric, aient confondu les événements de 401 avec ceux de 405. Cette observation, faite d'abord par Pallmann, a été précisée et développée par MM. Hodgkin en 1892 et Bury en 1897 (3); je crois avec eux qu'Alaric et Radagaise avaient partie liée, qu'ils ont attaqué simultanément l'Italie par deux voies différentes et que l'attaque d'Alaric se dessina seulement après celle de Radagaise. Aux arguments que ces historiens ont fait valoir, j'ajoute celui de la légende des deux loups, auquel ils n'ont pas songé; mais quand il m'est venu à l'esprit, il y a quelques années, j'en ai fait part à M. Bury, qui a bien voulu, dans la réponse qu'il m'a faite, en reconnaître le poids.

Claudien n'a pas dissimulé tout à fait ce qui se passait, vers l'automne de 401, en Rhétie; mais il s'est arrangé très habilement pour donner, là encore, le beau rôle, le rôle capital à Stilicon. Pour s'en rendre compte, il faut le lire de très près.

Après avoir longuement exposé les terreurs de Rome, le poète fait intervenir Stilicon, qui cherche à raffermir les courages (4): « Non, dit-il, si par perfidie, ayant trouvé une occasion propice, les Gètes ont envahi l'Italie, *alors que la Rhétie occupe nos forces et que nos cohortes se fatiguent dans une autre guerre*, ce n'est pas une raison pour perdre l'espoir! » Stilicon est censé parler ainsi à Milan, vers la fin de 401, alors que la cour d'Honorius était déjà prête à chercher refuge en Gaule (5): « Défendez quelque temps

(1) *Chronica minora*, t. I, p. 464.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 154.
(3) Hodgkin, *Italy and her invaders*, t. I, p. 711, 716, 736; Bury, éd. de Gibbon, *Decline and Fall*, t. III, p. 500.
(4) Claudien, XXVI, 278.
(5) *Ibid.*, XXVI, 315.

vos murs, ajoute Stilicon ; bientôt je reviendrai, ramenant des troupes d'élite avec moi (1). »

Ainsi Claudien sait qu'en octobre ou novembre 401 les Romains soutiennent une guerre difficile en Rhétie :

Nostras dum Rhaetia vires
Occupat atque alio desudant Marte cohortes.

Contre quels ennemis? Sous le commandement de quel général ? Claudien n'en dit rien. L'événement prouve que cette guerre défensive fut assez heureuse ; désigner plus clairement l'adversaire et le chef des Romains eût contraint le poète à faire la part d'un autre que Stilicon. Mais suivons le récit du poète. Stilicon lui-même, après avoir décidé Honorius à rester dans Milan, franchit le Larius (lac de Côme) et, malgré les neiges de l'hiver, s'engage dans les montagnes. Il n'est pas seul, car Claudien parle incidemment de beaucoup de ses campagnons morts de froid, engloutis sous la neige (2) ; il a des bagages, car il est question de chariots *traînés* par des bœufs qui sont engloutis dans des abîmes (3) ; mais le texte montre qu'il s'agit d'une petite troupe, non d'une armée. Stilicon arrive dans la montagneuse Rhétie, près des sources du Rhin et du Danube ; il supporte en héros les rigueurs de ces déserts glacés. On le voit prendre à la hâte quelques aliments, sans descendre de cheval ni quitter ses armes, passer la nuit dans une caverne ou dans une chaumière, la tête appuyée sur son bouclier (4). Il faut citer textuellement ce qui suit (5) :

Illa sub horrendis praedura cubilia silvis,
Illi sub nivibus sommi, curaeque laborque
Pervigil, hanc requiem terris, haec otia rebus
Insperata dabant : illae tibi, Roma, salutem
Alpinae peperere casae...

(1) Claudien, XXVI, 312.
(2) *Ibid.*, XXVI, 342.
(3) *Ibid.*, XXVI, 345.
(4) *Ibid.*, XXVI, 350-356.
(5) *Ibid.*, XXVI, 359-363.

Ce sont ces fatigues affrontées par Stilicon, ces nuits sous les neiges, qui ont rendu le repos au monde; ces cabanes des Alpes ont préparé le salut de Rome! — Notez qu'il n'est pas question de faits de guerre, d'ennemis rencontrés ou évités par Stilicon dans ce pays-là; c'est donc qu'ils en avaient été repoussés par celui que Claudien ne nomme pas, auquel il évite même de faire allusion. Stilicon s'est donné à lui-même une mission politique, qu'il accomplit avec une petite escorte. Quelle est cette mission? Claudien le laisse deviner : « Déjà, dit-il (1), les Barbares avaient rompu les traités et, enhardis par la nouvelle de la défaite du Latium, occupaient les forêts de la Vindélicie et les campagnes du Norique. Mais comme des esclaves, à la fausse nouvelle de la mort de leur maître, se livrent à tous les excès et s'humilient tout à coup s'il reparaît à leurs yeux, les peuples rebelles furent frappés d'effroi à la vue de Stilicon ». Le général leur adresse un discours où il fait valoir, par des exemples historiques, la force invincible de Rome dans ses revers (2). « Par ces conseils, il étouffa une guerre naissante et se procura des ressources pour la guerre en cours; il enrôla comme auxiliaires des Barbares suppliants... A cette nouvelle, nos cohortes arrivent de toutes parts pour se ranger sous les étendards du chef qu'elles aiment, comme un troupeau de taureaux dispersés par l'orage que ramènent les chants et les sifflements du pasteur... On vit accourir une troupe voisine (*vicina manus*), chargée des dépouilles du Vindélicien qui attestait la défense récente de la Rhétie; puis les légions de Bretagne et de Germanie, etc. ». Je traduis en abrégeant, pour ne marquer que ce qui est essentiel à mon sujet. Il résulte de ce qui précède que des troupes romaines avaient défendu heureusement la Rhétie; puis qu'un mouvement s'était produit parmi les Barbares à l'annonce d'une défaite romaine, sans doute la victoire remportée par Alaric près d'Aquilée (novembre 401) (3); les Romains étaient restés sur la défensive, dispersés par petits postes. Mais ce n'était pas encore une guerre nouvelle : c'en était

(1) Claudien, XXVI, 363.
(2) *Ibid.*, XXVI, 380-399.
(3) Seeck, *Gesch. des Untergangs*. t. V, p. 328.

seulement la menace. Stilicon brave les rigueurs de l'hiver sur les sentiers et dans les cabanes des Alpes pour acheter le concours des Barbares et pour rallier les troupes romaines qui les avaient tenus en respect; bientôt il reparaîtra devant Milan, menacée par Alaric, avec l'armée qu'il a recrutée dans les montagnes et celle qui en avait jusque là défendu l'accès. Il sera rejoint en route par les légions rappelées de Bretagne et de Germanie, qui s'avancent à marches forcées de l'ouest; la nécessité l'oblige, pour défendre Rome, à dégarnir ainsi les frontières. L'arrivée des légions de Bretagne et de Germanie demandait beaucoup de temps; au contraire, l'armée de Rhétie était disponible, dans le voisinage immédiat de l'Italie. Stilicon est allé lui même la chercher et la ramener; c'est sans doute qu'il ne suffisait pas de donner un ordre à son chef, dont il n'est jamais question. Si ce dernier était mort, Claudien l'aurait dit, car les morts ne portent pas ombrage aux vivants; s'il n'a rien dit, c'est que ce chef, vainqueur en Rhétie d'une invasion qui fut probablement conduite par Radagaise, était un adversaire ou un rival de Stilicon (1). On devine l'embarras du panégyriste, en même temps qu'on admire son adresse : le héros de la Rhétie, ce n'est plus le général qui a repoussé les barbares; c'est Stilicon qui a manqué périr dans les neiges, qui a dompté, par sa parole hardie, les Barbares prêts à se révolter encore, qui a fait d'eux les soldats de Rome et les a encadrés dans les légions, victorieuses hier, puis un moment démoralisées, que son exemple et l'affection qu'il sait inspirer ramènent au combat pour le salut de l'Empire. Telle est la pénurie des documents à cette époque que l'histoire ne peut se contenter de recueillir le témoignage d'un poète : elle doit même prêter l'oreille à ses réticences.

On reprochait à Stilicon d'être Vandale de naissance; on lui reprochait d'accorder trop de place, dans les dernières armées

(1) J'ai pensé un instant que ce général anonyme était Saul, païen, devenu général sous Théodose (Tillemont, VI, p. 374). Orose l'accuse d'avoir violé la Pâque en engageant la bataille de Pollentia (*ibid.*, p. 531), ce qui pourrait expliquer le silence de Claudien. Mais cette hypothèse, faute d'autre appui, reste fragile et je n'y insiste pas.

de Rome, à l'élément étranger. Claudien sait cela ; il ne le dit pas nettement, car c'eût été se faire l'écho des ennemis de son protecteur ; mais, dans le passage que nous venons de résumer, lorsqu'il a montré Stilicon en Rhétie, recrutant des Barbares, il ajoute : « Lui-même en fixe le nombre, de sorte qu'ils ne fussent ni une charge pour l'Italie ni un objet de crainte pour l'empereur » :

... Mensus numerum, qui congruus esset,
Nec gravis Italiae, formidandusve regenti (1).

Quand même nous ignorerions les luttes violentes que se livraient alors dans l'Empire les partisans et les adversaires du recrutement germanique, ces vers de Claudien, pesés et serrés de près, suffiraient à nous avertir que la question de l'armée nationale était posée. Lisant publiquement son poème à Rome, dans une ville populeuse où l'on ne recrutait plus de soldats, mais où beaucoup trouvaient mauvais qu'on en recrutât ailleurs, Claudien défend implicitement son héros d'un reproche qu'il lui a souvent entendu adresser ; il fait même allusion à l'empereur, en le qualifiant discrètement de *regens*, et ces mots sont comme un pressentiment de ce qui devait se passer quelques années plus tard, lorsque Honorius, circonvenu par les nationalistes du temps, fera assassiner le vainqueur d'Alaric et de Radagaise avec tous les soldats germains des garnisons d'Italie. J'ai cité cet exemple pour montrer le parti qu'on peut tirer de Claudien lorsqu'on envisage en lui non seulement le poète et le narrateur, mais le politique, qui, dans ses compositions officielles, ne parle et ne se tait qu'à bon escient.

On sait que Claudien s'interdit rigoureusement, dans ses grands poèmes, toute allusion au christianisme, qui était pourtant la religion de la Cour et celle de Stilicon. Alors qu'Orose et saint Augustin déclarent qu'il fut païen, la critique moderne incline à croire qu'il était du moins chrétien de nom, sans quoi la faveur dont il a joui, pendant quelques années, sous un prince

(1) Claudien, XXVI, 402.

aussi fanatique qu'Honorius, persécuteur des païens et destructeur de temples, serait véritablement une énigme. Mais le christianisme de Claudien ne le gêne pas ; élève et imitateur des poètes païens, il leur emprunte, quand il versifie, non seulement leur mythologie, mais leur religion, et ne marque le respect qu'il a (ou feint d'avoir) pour le christianisme qu'en s'abstenant de toucher à ses affaires. De là, dans le passage que nous avons discuté au début de ce mémoire, sur les terreurs de l'Italie à l'approche des Goths, une lacune qui paraît singulière. On a recours aux livres sibyllins, on consulte les astrologues et les augures; mais quelle était, dans ces circonstances, l'attitude des chrétiens ? Nous ne le saurions pas sans une épigramme de Claudien, suspectée à tort par quelques anciens éditeurs, qui est adressée à un nommé Jacob, maître de la cavalerie, dont le nom ne paraît pas ailleurs (1). On peut assurer qu'elle a été composée vers la fin de 401, à l'époque même dont le *De Bello Getico* décrit le désarroi, car il y est question des incursions des Barbares dans les Alpes et du Danube franchi par leurs hordes; Claudien se moque de ceux qui, dans ces périls, comptent sur l'intervention des saints. Il est probable que Jacob était un fanatique qui, lors des honneurs publics décernés à Claudien en 400, en récompense de ses poèmes sur le consulat de Stilicon et la guerre de Gildon, avait blâmé l'auteur de son continuel recours au paganisme et aux divinités de la fable. « Par les cendres de Paul, par le sanctuaire du vénérable Pierre, général Jacob, ne déchire pas mes vers! Puisse ainsi Thomas, en guise de bouclier, soutenir ta poitrine et Barthélemy t'accompagner à la guerre! Qu'ainsi la protection des saints défende les Alpes contre les Barbares ; ainsi puisse la sainte Susanne te prêter sa force! Qu'ainsi tout ennemi féroce qui aura franchi l'Ister glacé soit noyé, comme les chevaux rapides de Pharaon! Qu'ainsi la romphée vengeresse frappe les hordes gétiques et que la favorable Thécla protège les troupes romaines! Qu'ainsi un convive ivre-mort te donne la joie d'un triomphe et que les tonneaux éventrés apaisent ta soif! Qu'ainsi ta main

1) Claudien, *Epigr.*, LXXVII.

droite ne soit jamais souillée du sang des ennemis ! Général Jacob, ne déchire pas mes vers » !

Au reproche d'ivrognerie s'ajoute celui de couardise, mais il y a peut-être aussi dans le vers : *Sic nunquam hostili maculetur sanguine dextra* une allusion au scrupule qu'éprouvaient les chrétiens rigides de verser du sang, même à la guerre. Il avait fallu, en 314, après la victoire de Constantin, que l'Eglise, au concile d'Arles, menaçât d'excommunication les chrétiens qui déserteraient en temps de paix (1). La réconciliation de l'Église avec l'armée, qui s'accomplit au IVe siècle, soulevait des difficultés d'ordre religieux ; on sait que Celse, dans son ouvrage contre les chrétiens, les accusait de refuser le service et montrait que si leur conduite à cet égard était prise pour modèle, l'Empire serait bientôt livré aux Barbares (2). L'Église victorieuse sortit d'embarras en limitant la défense de verser le sang aux prêtres et aux moines (3) ; les laïcs furent non seulement autorisés, mais exhortés à servir. Jacob n'eût pas été *magister equitum* s'il avait refusé de tirer l'épée ; mais Claudien semble bien insinuer qu'il ne tenait pas à en faire usage et préférait recourir à l'intercession des saints.

Le choix des saints nommés par le poète est significatif. Laissons Pierre et Paul, saints œcuméniques, vénérés à Rome autant et plus qu'ailleurs ; mais saint Thomas, apôtre des Indes, a joui d'un culte particulier à Edesse, où son corps fut déposé dans la grande église en 394 ; saint Barthélemy, apôtre, passait pour avoir évangélisé, entre autres pays, la Mésopotamie et la Perse (4). Sainte Susanne, vierge et martyre à Rome (vers 295), est l'homonyme, probablement imaginaire, de la célèbre juive de Babylone, connue par le livre apocryphe de Daniel, souvent figurée sur les plus anciens sarcophages chrétiens de Rome et d'Arles ; Thécla est la compagne de saint Paul, qui fut ensevelie à Sé-

(1) Harnack, *Militia Christi*, p. 87.

(2) Origène, *Contre Celse*, VIII, 68, 73.

(3) Harnack, *op. laud.*, p. 92.

(4) « L'évangile grec de Barthélemy a vu le jour, vers le IVe siècle, dans quelque secte chrétienne en marge de l'Eglise d'Alexandrie. » (Wilmart et Tisserant, *Revue biblique*, 1913, p. 368). On sait que Claudien était natif d'Alexandrie.

leucie (1). Tous ces noms nous reportent vers l'Orient, où celui de Jacob est aussi plus fréquent qu'ailleurs. Mais l'invocation à saint Thomas, qui ouvre la série, est particulièrement curieuse à cause d'un rapprochement qu'elle suggère avec un discours (faussement attribué à saint Jean Chrysostome), prononcé à Edesse en Mésopotamie, où était enseveli saint Thomas, le jour de la fête de ce saint, 21 décembre 401, au moment même de la grande panique qui se produisit en Italie.

Je cite quelques lignes de Tillemont : « On prie saint Thomas de délivrer l'Occident du voleur barbare et arien, comme il venait de délivrer la Thrace d'un tyran de la même secte (2), c'est-à-dire de Gaïnas, dont la tête avait été apportée à Constantinople, le 3 janvier 401. Tout le peuple, hommes et femmes, jeunes et vieux, les vierges et les plus petits enfants, se prosternaient sur le tombeau du saint apôtre pour lui demander cette grâce et obtenir que l'empereur Honoré pût remporter la victoire » (3). On conçoit que les Asiatiques au service de l'empereur d'Occident n'aient pas tardé à connaître l'invocation solennelle adressée, pour le salut de l'Empire d'Orient et au nom de tout le peuple d'Édesse, à saint Thomas; le même saint avait sans doute été invoqué plus tôt dans la guerre de Thrace, qui menaçait l'autre moitié de l'Empire. Quoi qu'il en soit, l'épigramme de Claudien, datée de 401-402 par ce qu'il dit de l'invasion gothique, mentionne le secours divin attendu de saint Thomas au moment même où le clergé catholique de Mésopotamie appelait cette intervention en faveur des Romains menacés par le bandit arien Alaric. Il y a là

(1) Tillemont, t. V, p. 529. (Chrysostome, t. VI, hom. 32, p. 272, 274 ; éd. Migne, t. LIX, p. 498). Chrysostome lui-même dit ailleurs que Thomas, jadis le plus incrédule des apôtres, est devenu dans la suite le plus courageux, ayant osé s'aventurer au milieu de peuples cruels qui en voulaient à ses jours (éd. Migne, t. LIX, p. 344). Barthélemy, comme Thomas, avait porté l'Evangile au loin et au péril de sa vie.

(2) Susanne et Thécla sont mentionnées ensemble comme des exemples de la protection divine dans le récit du martyre de saint Eutrope (Delehaye, *Saint Miliaires*, p. 211 : ὁ τὴν δούλην σου Σωσάνναν ἐκ θανάτου ἐλευθερώσας, την δὲ Θέκλαν ἐκ πυρός).

(3) Ὡς τὴν Θράκην ἠλευθέρωσας, ἐλευθέρωσον καὶ τὴν Δύσιν.

mieux qu'une coïncidence. J'y vois d'abord la preuve de l'authenticité de l'épigramme de Claudien; une fois ce petit morceau reconnu authentique, il fournit un complément d'un grand intérêt à ce que nous savons de l'état de l'opinion au moment de la guerre contre les Goths. Païens et chrétiens comptaient surtout sur le ciel; des deux côtés, la foi et la superstition servaient de prétexte à l'indolence; Stilicon fut du petit nombre de ceux qui cherchèrent le salut commun dans l'action et Claudien a pu dire de lui sans mentir à l'histoire :

Solus erat Stilico qui desperantibus augur
Sponderet meliora manu, dubiaeque salutis
Dux idem vatesque fuit... (1)

(1) Claudien, XXXVI, 267.

LES FUNÉRAILLES D'ALARIC (1)

L'épitomateur de Dion Cassius rapporte que Décébale, le dernier chef de la Dacie indépendante, lorsqu'il vit son pays et sa capitale occupés par les légions romaines, menacé de tomber lui-même aux mains de l'ennemi, se donna la mort (LXVIII, 14) ; les Romains s'emparèrent de son corps et portèrent sa tête à Rome. On eut plus de peine à découvrir son trésor, qu'il avait soigneusement dissimulé sous les eaux de la rivière Sargetia, détournée de son cours et puis ramenée dans son lit. Ce travail avait été exécuté par des prisonniers que Décébale fit ensuite mettre à mort, de crainte qu'ils ne révélassent la cachette. Elle fut pourtant indiquée aux Romains par un compagnon du chef dace qu'ils firent prisonnier ; le trésor de Décébale vint grossir ainsi le butin des vainqueurs.

Une histoire analogue a été racontée par Jordanès (*De rebus geticis*, X), à propos des funérailles d'Alaric. Le chef visigoth, après le désastre de la flotte qui devait le porter en Sicile ou en Afrique, mourut subitement en Calabre. Les Goths, qui l'aimaient et le pleurèrent beaucoup, détournèrent de son lit la rivière de Barentin (Busento), près de la ville de Cosenza. Au milieu du fleuve à sec, une troupe de captifs creusèrent une fosse profonde et y déposèrent le roi avec de grandes richesses ; puis on rétablit le cours des eaux et, afin que personne ne pût connaître le lieu où ils avaient enterré leur chef, les Goths tuèrent tous ceux qui avaient pris part à ce travail.

Dans ce récit, comme dans celui qui concerne Décébale, il est

(1) *Revue archéologique*, 1915, 1, p. 13-19 (*Comptes-rendus de l'Acad. Inscr.*, 1914, p. 582).

question d'une cachette pratiquée sous une rivière et du massacre des ouvriers, ordonné pour assurer le silence. A ces deux motifs près, les histoires diffèrent; dans le cas de Décébale, il s'agit de mettre en sûreté un trésor; dans celui d'Alaric, le trésor n'est qu'accessoire : l'objet essentiel semble être de garantir un mort respecté contre les entreprises de ses ennemis posthumes, contre une profanation de sa sépulture. Bien que les Goths aient été établis en Dacie sous Aurélien (276) et aient pu, par suite, connaître les légendes daces, je crois qu'on aurait tort de chercher dans le texte de Jordanès un écho de la tradition rapportée par Dion Cassius. Historiques ou non dans leurs éléments localisés, ces épisodes relèvent du folklore et l'on en trouve ailleurs des variantes. Ainsi, au XIIe siècle, il est question d'une chatelaine de Cahuzac (Gers) qui avait fait construire une forteresse « aux cent tours et détours » et qui fit décapiter ensuite son architecte, pour qu'on ne connût jamais les travaux de défense exécutés par lui. Cette légende a été encore rappelée, ces jours derniers, par M. Funck-Brentano (*Liberté*, 1er octobre 1914), à propos d'une nouvelle qui fit le tour de la presse : des Polonais, employés par les Allemands à creuser le sol près de Kalish, afin d'y disposer des mines, auraient été fusillés ensuite pour prévenir toute indiscrétion (1). Aux heures de fer que nous vivons — et de certain côté, hélas ! — aucun acte de barbarie n'est impossible ; le fait qu'il s'agit d'un thème de folkore n'empêche malheureusement pas et explique peut-être qu'il ait pu inspirer des actes trop réels ; mais avant d'aborder la critique du récit de Jordanès, il n'était pas inutile d'y noter des éléments légendaires et « récurrents » qui, *a priori*, tendent à jeter sur lui quelque discrédit.

Telle n'a pas été, que je sache, l'opinion de la plupart des historiens. L'ancien directeur de l'Ecole française de Rome, notre aimable et savant maître Auguste Geffroy, parlait souvent, vers

(1) Une variante atténuée du même « motif » se trouve dans *Le Temps* du 9 février 1915. Les Allemands, est-il dit, ont transformé la forêt de Nonnenbruch en forteresse; après quoi, « les hommes qui furent employés à ces travaux de fortification ont été arrêtés et conduits dans les villages de la Basse-Alsace, pour empêcher toute indiscrétion ».

1880, de l'intérêt qu'il y aurait à fouiller le lit du Busento, pour y retrouver les dépouilles de Rome ensevelies avec Alaric. En 1884, un vœu dans ce sens fut exprimé par un Congrès archéologique réuni à Breslau (1). Le dernier historien des Visigoths, M. Hodgkins, ne met pas en doute le récit de Jordanès et se demande poétiquement si Alaric, né dans une île des bouches du Danube, élevé au milieu des eaux bruissantes, n'a pas voulu lui-même que le murmure des vagues berçât son dernier sommeil. Notons pourtant que Jordanès ne dit rien de volontés exprimées par Alaric : l'objet du travail qu'il attribue aux captifs des Goths aurait été simplement de cacher la sépulture du chef, *ne a quoquam quandoque locus cognosceretur*. Pourquoi cette dissimulation ? Jordanès ne le dit pas ; c'est par simple conjecture qu'on songe au péril d'une violation de la tombe royale. A prendre le texte tel qu'il a été écrit près d'un siècle et demi après les événements, il semble qu'il soit seulement destiné à expliquer pourquoi l'on ne montre nulle part la tombe d'Alaric. La seule conclusion directe qu'on en puisse tirer, c'est que l'emplacement de cette sépulture était inconnu vers 550 ; la légende était déjà intervenue pour expliquer le motif de cette ignorance de la manière la plus honorable pour les Goths.

Mais pourquoi Alaric aurait-il été enseveli en Italie, si l'on craignait tant pour le repos de son corps ? Il y avait probablement, chez les Goths, quelque tradition remontant au début du ve siècle qui obligeait de l'admettre. Dans le poème de Claudien sur la guerre contre les Goths, antérieur de dix ans à la mort d'Alaric, le poète fait dire au guerrier barbare, parlant de l'Italie, qu'il y régnera s'il est vainqueur, qu'il la tiendra encore par sa tombe s'il est vaincu (XXVI, 530) :

Hanc ego vel victor regno, vel morte tenebo
Victus humum...

C'est dans ce même discours (v. 547) qu'Alaric rappelle la pré-

(1) *Bonner Jahrb.*, t. LXXVIII, p. 225 ; *Correspondenzblatt der Anthrop. Gesellschaft*, 1884, p. 149.

diction, réalisée en 410, qui le poussait en avant : *Penetrabis ad Urbem*. Nous ignorons comment Claudien était informé de ce qui se passait et se disait au camp d'Alaric : mais, contemporain des événements qu'il raconte, il a pu recevoir les confidences de prisonniers goths, de quelque membre de la *pellita Getarum curia* (XXXVI, 482). En tous les cas, il ne peut être question ici de prophétie *post eventum* ; le bruit devait être accrédité parmi les Goths, dès l'an 400, qu'Alaric voulait être enterré en Italie et maintenir encore, du fond de la tombe, le droit qu'il s'arrogeait d'y régner.

On sait que le mauvais ouvrage de Jordanès, *De rebus geticis*, est, dans son ensemble, un abrégé de la grande histoire des Goths de Cassiodore ; mais il ne faut pas oublier qu'au témoignage de Jordanès lui-même, il n'avait pas, quand il écrivait, le livre de Cassiodore sous les yeux, et, en second lieu, qu'il dit avoir ajouté divers détails à son modèle, *plura in medio mea dictatione permiscens*. Ainsi l'on n'est nullement autorisé à attribuer à Cassiodore, c'est-à-dire à un écrivain sérieux, tout ce qu'il y a de légendaire et de grossièrement erroné dans son abréviateur.

En dehors de Jordanès, nous possédons, pour cette époque comprise entre 410 et 420, les fragments ou plutôt les extraits de l'historien grec Olympiodore, recueillis dans la *Bibliothèque* de Photius. Ces extraits sont assez considérables ; il est visible que Photius, lecteur curieux, a volontiers noté les anecdotes, les traits brillants. Or, sur la mort d'Alaric, il y a rien, sinon qu'il mourut et fut remplacé, à la tête des Goths, par Ataülf. Nous pouvons donc admettre qu'Olympiodore, très voisin des événements, ne connaissait pas ou n'avait pas recueilli l'histoire romanesque des funérailles du roi goth. Comme on ne trouve aucune allusion à cet épisode dans aucun livre autre que celui de Jordanès, il est permis d'y voir une légende ayant eu cours parmi les Goths au VIe siècle et qui n'était fondée sur aucun témoignage contemporain.

En elle-même, d'ailleurs, elle est bizarre, ou pour mieux dire, ne supporte pas l'examen. Il n'y avait aucun motif d'ensevelir les richesses de Rome avec Alaric, puisqu'elles étaient plus nécessaires que jamais aux Goths en campagne, éprouvés par la

perte récente de leur flotte. Il n'y avait nul motif de dissimuler la dépouille mortelle d'Alaric, car, s'étant réconcilié avec Honorius aux dépens de l'empereur éphémère Priscus Attale, il n'était pas alors en guerre ouverte avec la cour de Ravenne, que le pillage de Rome paraît avoir laissée indifférente. Mais ce qu'il y a de plus invraisemblable dans cette histoire, ce qui en dénote le plus expressément le caractère légendaire, c'est qu'elle répond à un état d'esprit et à des usages nettement païens. Or, Alaric et tous les Goths étaient chrétiens, et, à la différence de beaucoup de grands personnages romains de leur temps, ils étaient des chrétiens convaincus, dociles aux enseignements de la secte arienne dont ils se réclamaient. Les moines jouent un rôle considérable dans la vie, malheureusement si mal connue, d'Alaric. Dès sa première campagne en Grèce, le païen Eunape, dans sa biographie de Maxime (§ 52), le montre escorté et guidé par des moines qui lui ouvrent le défilé des Thermopyles, sans doute par haine des païens, encore nombreux et puissants dans la Grèce d'alors. Plus tard, lors d'une de ses marches sur Rome, c'est un moine qui se présente à lui et essaye de l'arrêter ; sur quoi Alaric répond qu'il ne s'avance pas vers la ville de son plein gré, mais poussé par une force supérieure. Lors de la prise de Rome en 410, événement dont les détails nous échappent, mais qu'éclairent quelques témoignages contemporains de S. Jérôme et de S. Augustin, Alaric se montre respectueux des églises et de leurs trésors d'orfèvrerie sacrée ; il reconnaît également leur droit d'asile et ne permet de molester aucun ecclésiastique. On sait assez que la mansuétude relative des Goths, au cours d'un pillage qui dura de trois à six jours, est un des arguments dont se sert saint Augustin, dans la *Cité de Dieu*, pour répondre aux plaintes des païens de Rome. C'est à tort qu'ils attribuaient leurs malheurs à la colère des dieux abandonnés qui les avaient protégés pendant plus de dix siècles ; si les Goths n'avaient pas été chrétiens, Rome eût été traitée comme autrefois Troie, Carthage ou Corinthe ; il n'en serait pas resté pierre sur pierre. Si donc les Goths étaient chrétiens au point d'être arrêtés par leur religion dans l'œuvre coutumière de la destruction totale et du pillage, on ne croira pas facilement que les

prêtres ariens de l'armée, au moment de la mort de leur chef, aient permis qu'on lui préparât une sépulture suivant des usages païens, ni surtout qu'on l'arrosât du sang de captifs, ce qui constituait presque, en l'espèce, l'équivalent d'un sacrifice humain. Concluons que si le récit des funérailles d'Alaric a inspiré la poésie moderne (1), il n'y a là qu'un juste retour, l'épisode conté par Jordanès n'étant probablement que la mise en œuvre d'une légende gothique conservée par quelque chant remontant aux temps du paganisme et, par suite, fort antérieure à l'époque d'Alaric.

J'ajoute une observation au sujet des moines qui auraient servi, en Grèce, d'éclaireurs à l'armée des Goths. François Lenormant écrivait, à l'article *Eleusinia* du *Dictionnaire des Antiquités* : « Alaric envahit l'Attique avec ses Goths. On sait qu'il épargna Athènes ; mais à Eleusis les moines qui accompagnaient son armée obtinrent de lui la destruction complète des temples et des édifices où se célébraient les mystères. » En note, il renvoie à Eunape, *Vita Maximi*, § 53. Bien d'autres historiens ont répété la même assertion. En réalité, elle ne peut s'autoriser ni du texte cité d'Eunape, ni d'aucun autre. Eunape parle de l'engeance impie, habillée de vêtements bruns, qui guida Alaric à travers les Thermopyles ; puis il relate que l'Eumolpide qui l'avait initié à Eleusis prédisait la ruine des sanctuaires et celle de la Grèce qui devaient s'accomplir à peu de temps de là ; mais il ne dit point que la destruction des sanctuaires ait été commandée par Alaric, ni qu'elle lui eût été conseillée par les moines. Lenormant prétend encore, dans le même passage (p. 551) — il l'avait déjà écrit dans la *Revue d'architecture* en 1868 — qu'on retrouva, dans les décombres des grands Propylées, ensevelis sous leur chute, des cadavres de guerriers goths reconnaissables à leurs armes. Si l'on avait jamais découvert des armes gothiques rigoureusement datées de 396, ce seraient des objets d'une grande importance archéologique, des ob-

(1) Voir notamment la ballade de Platen, autrefoit célèbre en Allemagne ; on en trouvera une traduction à l'article *Ballade* du *Grand Dictionnaire* de Larousse, t. II, p. 112.

jets célèbres et dont la place serait marquée dans tous les manuels ; or, il n'en a plus jamais, que je sache, été question. Lenormant, en 1868, était dans cette période de sa brillante jeunesse où le malin génie qui lui suggéra tant de mystifications exerçait sur lui la plus tyrannique influence ; il y a là, j'en suis convaicu, non pas un témoignage en quelque sorte matériel de la destruction des édifices d'Eleusis par les Goths, mais de la fantaisie peu scrupuleuse d'un érudit qui avait par accès des goûts impérieux et comme maladifs de romancier (1).

(1) M. Chavannes m'a signalé une tradition chinoise analogue à celle des funérailles d'Alaric (*Mémoires historiques de Sematsien*, trad. Chavannes, t. II, p. 195). Lors des obsèques de l'empereur Che-Loang dans la montagne Li, vers 209 av. J.-C., « quand le cercueil eût été descendu, quelqu'un dit que les ouvriers et les artisans qui avaient fabriqué les machines et caché les trésors savaient tout ce qui en était et que la grande valeur de ce qui avait été enfoui serait donc divulguée. Lorsque les funérailles furent terminées et qu'on eut dissimulé et bouché la voie centrale qui menait à la sépulture, on fit tomber la porte à l'entrée extérieure de cette voie et on enferma tous ceux qui avaient été employés comme ouvriers ou artisans à cacher (les trésors); ils ne purent pas ressortir. On planta des herbes et des plantes pour que (la tombe) eût l'aspect d'une montagne ». Malgré le caractère réaliste de ce récit, je ne crois pas du tout qu'il y ait là de l'histoire, mais une légende née, comme beaucoup d'autres, à l'entour d'un grand tumulus dont on ignorait le constructeur et le contenu.

UN PROJET DE TOTILA (1)

I

Lorsque le roi des Goths Théodoric, entre 489 et 493, mit fin à la domination d'Odoacre en Italie, il fit la guerre et remporta ses victoires en qualité de mandataire de l'empereur Zénon, détenteur, depuis 476, des insignes impériaux qu'Odoacre lui avait renvoyés après la déposition de Romulus Augustule. Pas plus qu'Odoacre, Théodoric ne prétendit à l'Empire. Il resta le général de l'armée gothique, le chef des Ostrogoths établis en Italie ; mais, en droit sinon en fait, il administra la péninsule au nom de l'empereur de Constantinople. Les monnaies frappées sous son règne en Italie continuèrent à porter l'effigie impériale. Les deux personnages les plus influents de sa cour, Cassiodore et Boëce, étaient des Romains. Les Goths, depuis le IVe siècle, se montraient avides et capables de civilisation ; or, la seule civilisation qui leur fût accessible était celle de l'Italie chrétienne. Non seulement les écoles romaines ne furent pas fermées, mais rien ne prouve qu'on en ait fondé de gothiques. Théodoric était si peu l'ennemi de la culture gréco-romaine qu'il veilla à la conservation et à la réparation des monuments de Rome ; toutes les inscriptions qui nous ont conservé son nom sont en latin.

Qu'on doive attribuer cette politique à des nécessités fiscales, à l'ascendant d'un glorieux passé ou à un dessein arrêté de concilia-

(1) *Revue germanique*, 1906, p. 472-478. — Bien que ce mémoire ne concerne ni les cultes ni les mythes, je le réimprime ici comme complément de ce qu'on a lu, dans les deux précédents articles, sur les Goths et leurs prétentions à l'Empire. On ne s'était pas encore aperçu, même en Allemagne, que Totila fût un des ancêtres du *pangermanisme* (1923).

tion entre les Germains et les indigènes, il est certain qu'elle ne tarda pas à porter ses fruits et que les Goths se romanisèrent, en même temps que les Italiens apprirent à ne plus haïr les Goths. La fille de Théodoric, la régente Amalasonthe, alla plus loin encore dans la voie où était entré son père, non sans porter ombrage à l'aristocratie militaire qui semble parfois avoir protesté contre l'abandon des traditions nationales (1). D'ailleurs, lettrés ou non, ces gens du Nord s'amollissaient sous le doux climat de l'Italie, et, renonçant à leurs habitudes guerrières, s'endormaient dans une confiance que l'ambition toujours en éveil des empereurs d'Orient ne justifiait pas. Lorsque Justinien, sous un prétexte, envoya Bélisaire dans la péninsule (535), la résistance des Goths fut assez rapidement brisée. Dès 540, l'Italie était de nouveau soumise à l'Empire, sauf quelques places et districts de la Transpadane, où s'était fixée la plus grande partie des Ostrogoths

En 536, au cours de la seconde année de cette guerre, l'armée gothique s'était soulevée contre le roi Théodat, qui se vantait de sa culture latine, et avait porté au pouvoir un soldat obscur nommé Vitigès. Fait prisonnier par Bélisaire, Vitigès alla mourir à Constantinople ; son successeur, Ildebald, ne régna qu'un an. Mais le neveu d'Ildebald, Badwila, que nous appelons Totila, recommença énergiquement la guerre en 541, alors que Bélisaire, croyant la résistance finie, avait quitté l'Italie. Cette fois, c'étaient les Byzantins qui étaient mal préparés à la lutte ; bien que défendus par de nombreuses places fortes et maîtres de la mer, ils durent évacuer l'Italie presque entièrement. Totila, créature du parti germanique, anti romain, avait des idées tout opposées à celles de Théodoric. Il songea même, en 546, à détruire Rome de fond en comble et fit sortir de la ville, pendant quelques semaines, le Sénat et tous les habitants. Il frappa, le premier, des monnaies d'argent à son effigie et à son nom, sans aucune marque de soumission à l'Empire. De 548 à 550, Totila fut maître à peu près incontesté de l'Italie ; il fallut aux Byzantins une guerre acharnée pour la conquérir

(1) Cf. O. Guthe et W. Schultze, *Deutsche Geschichte*, t. I, p. 438, et Hodgkin, *Italy and her invaders*, t. III, p. 630.

une seconde fois et détruire définitivement le royaume des Goths (551-555).

II

Nous ne possédons que peu de données sur le régime de l'Italie pendant les dix ans du gouvernement de Totila ; mais ce que nous savons autorise à croire que, sans molester gravement les indigènes, qu'il avait tout intérêt à ménager, le roi des Goths s'efforça, à la différence de ses prédécesseurs, d'assurer à l'élément germanique la prédominance sur l'élément italien.

Je suis en mesure de produire un texte oublié et méconnu qui, si l'interprétation que j'en donne est exacte, présente une importance considérable pour l'histoire de cette époque. *Totila voulut abolir l'enseignement du latin et y substituer celui de la langue gothique.* Il n'y a pas la moindre trace de ce projet dans les auteurs grecs et latins que nous lisons, et je dois entrer dans quelques détails pour faire connaître la source aujourd'hui perdue qui me l'a indirectement révélé.

Parmi les humanistes des premières années du XVIe siècle, un des meilleurs latinistes paraît avoir été Petrus Alcyonius. Médecin de profession, il fut quelque temps correcteur d'imprimerie chez Alde Manuce à Venise, enseigna à Florence, s'y lia avec les Médicis et traduisit en latin plusieurs ouvrages d'Aristote et de Galien. Paul Jove, qui ne l'aimait pas, a prétendu qu'un dialogue d'Alcyonius, intitulé *Medices legatus sive de Exilio,* qui fut publié par Manuce à Venise en 1522, n'était pas seulement un plagiat, mais quelque chose de pis. Alcyonius, médecin d'une communauté de femmes, aurait mis la main sur l'unique exemplaire manuscrit du traité de Cicéron *De Gloria*, appartenant à cette communauté ; puis, après en avoir fait passer le contenu dans son dialogue, il aurait détruit l'original pour que son larcin restât inaperçu. Bien que cette histoire ait été souvent répétée, en particulier par Paul Manuce, elle est tout à fait invraisemblable (1). Ni Paul Jove, ni aucun

(1) Cf. G. Voigt, *Die Wiederlebung des classischen Alterthums* 3e éd., t. I, p. 40.

autre humaniste du temps ne pouvait savoir de source certaine qu'Alcyonius eût possédé et détruit le *De Gloria*. On soupçonnait, sans preuve sérieuse, que ce livre avait appartenu au couvent de religieuses dont Alcyonius, à une époque que l'on n'indique pas, fut le médecin ; on constatait, d'autre part, que la latinité d'Alcyonius était remarquable ; la calomnie partit de là et fit son chemin. Déjà Bentley, en 1699, après avoir lu le dialogue en question, déclarait n'y rien trouver dont la saveur cicéronienne fût plus marquée que celle d'autres écrits latins de la même époque J'ai lu à mon tour le *Medices legatus* et je pense qu'il faut ne l'avoir point lu pour croire à l'anecdote de Paul Jove. Quoique plusieurs fois réédité, ce livre est rare ; il n'en existe d'exemplaire ni à l'Institut, ni à la bibliothèque Mazarine ; mais la bibliothèque nationale en possède une dizaine, dont un à la *réserve*. C'est une œuvre élégante, verbeuse, plutôt ennuyeuse et d'un style qu'un bon rhétoricien du XIXe siècle aurait pu égaler sans trop de peine ; le cicéronianisme de Muret est d'une qualité bien supérieure. La légende d'Alcyonius plagiaire et vandale doit donc être absolument écartée.

Le sujet du dialogue, dédié à l'archevêche de Capoue Nicolas Schomberg (1520), peut être brièvement résumé ainsi. Le cardinal Jean de Médicis, plus tard Léon X, se trouve, avec deux autres membres de sa famille, Jules et Laurent, à Bologne, où il exerce les fonctions de légat pontifical, chargé par le pape Jules II de commander la garnison de cette ville (1509). Éloigné de Florence et de sa maison, il s'en console et console ses amis en leur tenant des discours cicéroniens sur le thème de l'exil. Incidemment, il se plaint de la condition de l'Italie et regrette que les gens du Nord et leur langue y tiennent trop de place ; il rappelle à ce propos le mot de Cicéron qui, dans la Rome de son temps, déplorait déjà l'*infusa peregrinitas*.

Le grand Bayle, qui lisait tout, voulut aussi lire le *De Exilio*. Mais lorsqu'il préparait la première édition de son *Dictionnaire*, vers 1690, il ne put trouver d'exemplaire de ce petit livre. C'est seulement plus tard que le médecin du Roi, Bourdelot, lui en prêta un, dont il se hâta de prendre connaissance ; il en parle, à l'article *Alcyonius*,

dans la seconde édition du *Dictionnaire* (1702). Un passage du *De Exilio* l'avait frappé et fut introduit par lui dans une note de cette seconde édition, d'où elle a passé dans les éditions subséquentes. C'est là que le hasard d'une lecture me l'a fait trouver il y a peu de temps.

La note dont je parle se lit à la fin de l'article *Attila*; elle est ainsi conçue : « On a débité qu'il eut l'ambition d'établir sa langue et de l'élever sur les ruines de la romaine. J'ai lu ce fait dans un ouvrage d'Alcyonius. On y fait dire ces paroles à Jean de Médicis, qui a été le pape Léon X. » Suit le texte de la phrase latine et un renvoi à l'article de l'empereur Claude, où l'on trouvera, dit Bayle, « quelques recueils concernant le zèle de plusieurs princes pour la langue de leur pays ». Bayle n'ajoute aucun commentaire. Je ne sache pas que les historiens modernes aient remarqué cette note ; il n'en est pas question dans les deux volumes de l'*Attila* d'Amédée Thierry et quand je consultai à ce sujet M. Krumbacher, le savant byzantiniste de Munich, il me répondit que cela était nouveau pour lui.

Le texte latin doit être cité *in extenso*, avec le contexte, bien qu'il n'ajoute rien d'essentiel au résumé qu'en a donné Bayle. C'est le cardinal Jean de Médicis qui parle ; il n'est pas inutile de rappeler que le futur Léon X était un excellent humaniste et qu'il avait reçu, dans sa jeunesse, des leçons de grec, langue qu'il entendait parfaitement, du docte Byzantin Démétrius Chalcondyle, deux fois nommé dans le *De Exilio* (1).

« Existimabat Cicero suo etiam tempore minus Romae se posse agnoscere imaginem antiquae et vernaculae festivitatis, quod in illam infusa esset peregrinitas, quodque maxime receptae essent braccatae et transalpinae nationes ; videbantur enim istae ipsae nationes, homini vere Rommo, non solum carere omni festivitatis laude, verum etiam aliis impedimento esse quo minus illam agnoscere et consequi possent. Quid vos censetis eum dicturum fuisse si nunc revivisceret et videret Romam suam ? Quae nullo alio modo celebris esse potest nisi ex concursu talium sagatorum et braccatorum

(1) Une de ces mentions est célèbre : c'est le passage où le cardinal rapporte, d'après son maître, que les Byzantins ont détruit intentionnellement beaucoup d'œuvres des anciens poètes grecs.

et aliorum ejuscemodi provincialium. Certe hominem magnopere moveret miserabilis patriae aspectus, cum magna illius pars habitatoribus careat et situ obsita sit, aedificiaque sacra et profana foede disjecta occurrant et maxima domorum vastitas, et coenosa ac squalida viarum facies appareat maxima et cives ob partium studium communem salutem et Italiae libertatem negligant; sed omnium maxime illum, credo, pertubarent ineptiae quorundam qui, omisso studio veteris linguae, quae eadem hujus urbis et universae Italiae propria erat, dies noctesque incumbunt in linguam geticam aut dacicam discendam eamdemque omni ratione ampliandam, cum Goti, Visigoti et Vandali — qui erant olim Getae et Daci — eam in Italiam invexerunt, ut artes et linguam et nomen Romanum delerent, postquam Romanis etiam imperium ademerant. *In bibliotheca nostra asservatur liber incerti auctoris, graece scriptus de rebus a Gotis in Italia gestis; in eo memini me legere Attilam regem, post partam victoriam, tam studiosum fuisse Goticae linguae propagandae ut edicto sanxerit ne quis lingua latina loqueretur, magistrosque insuper e sua provincia accivisse, qui Italos goticam linguam edocerent.* Apud doctos etiam illos viros, qui commentarios rerum multarum confecerunt eosque in Suidae nomine ediderunt, observavi scriptum illum etiam Attilam, post Italiam caede vastatam, cum Mediolani victor esset, pictos vidisse principes Romanos in aurea sella sedentes et ante illorum pedes multos Scythos interfectos; tunc jussisse ut se pingerent in solio sedentem et principes Romanos saccos et arcas auri plenas bajulantes, illudque antes suos pedes effundentes. »

Le second passage cité par le cardinal de Médicis est bien dans Suidas (1); mais le premier n'est pas dans le *Bellum goticum* de Procope, où l'on est tenté dès l'abord de le chercher.

Tel qu'il se présente, le témoignage cité par Jean de Médicis est absurde, ce qui explique peut-être qu'on l'ait rejeté comme négligeable et que Bayle lui-même, le plus avisé des critiques, n'en ait pas soupçonné la valeur. En effet, Attila n'était pas un Goth, ni même un Germain ; les Huns, bien qu'ayant pris souvent des Goths à leur service, étaient leurs ennemis acharnés et les combattirent depuis les bords du Dnieper jusqu'à ceux de la Marne. Attila ne pouvait faire venir de son pays des professeurs de langue gothique, puisque dans son pays, le Hunnisvar, on parlait une

(1) Aux mots Κόρυκος et Μεδιόλανον

langue ouralo-altaïque de la même famille que le turc et le hongrois; enfin, les mots *post partam victoriam*, appliqués au roi des Huns dans ce passage, sont absolument vides de sens, car on sait qu'Attila n'a jamais été maître de l'Italie; la politique habile du pape Léon Ier l'empêcha même, en 452, d'approcher de Rome, qu'il se contenta de menacer à distance.

III

Tout s'explique en revanche, et de la manière la plus satisfaisante, si l'on admet que le cardinal de Médicis a lu *Attila* au lieu de *Totila*. L'erreur ou la fraude ne peut être attribuée à Alcyonius, car le contexte prouve, par la citation de Suidas, que le cardinal voulait bien parler d'Attila. Or, le fait que ce nom a été mal lu nous garantit la bonne foi de Léon X. S'il avait voulu, dans la chaleur d'un entretien, inventer un témoignage de ce genre, il l'aurait tiré de textes connus en les modifiant légèrement et l'eût mis en harmonie avec les notions historiques élémentaires dont il n'était certainement pas dépourvu. On sent que ce passage d'un vieux manuscrit l'a frappé, peut-être parce que Demetrius Chalcondyle l'a signalé à son attention, et qu'il a eu recours à Suidas pour en chercher inutilement la confirmation. J'ajoute que si le cardinal de Médicis ou Alcyonius avaient eu le goût des citations de fantaisie, on en trouverait d'autres exemples dans le *De Exilio*; or, je peux affirmer qu'il n'y en a pas

Que pouvait être cet ouvrage grec anonyme relatif aux affaires des Goths en Italie? Un exemplaire plus complet de Procope? Mais rien n'autorise à croire que le *Bellum goticum* ne nous soit pas parvenu intégralement. Peut-être n'était-ce qu'un fragment, un extrait de la vaste collection formée par ordre de Constantin Porphyrogénète au xe siècle, dont nous avons à peine conservé la dixième partie et dont une section entière n'est encore connue aujourd'hui que grâce à un manuscrit de Chypre acquis par Peiresc. Ce qui est trop certain — et je pourrais en donner bien des preuves — c'est que plus d'un manuscrit important a disparu depuis le début du xvie siècle; il suffirà de citer celui de la correspon-

dance de Trajan avec Pline, qui existait encore entre 1503 et 1508 et que l'on n'a jamais retrouvé depuis.

Les développements où je suis entré sur la politique de Totila, sur la réaction germanique qu'il encouragea après lui avoir dû la couronne et la victoire, rendent, *a priori*, très vraisemblable le projet qui lui est prêté par l'auteur que j'appellerai l'*Anonyme de Médicis*. L'édit a-t-il été promulgué en Italie entre 548 et 550? A-t-il reçu un commencement d'exécution? Évidemment, nous ne pouvons le savoir, mais il paraît constant qu'un Grec y a cru, parce que la mesure attribuée à Totila était en parfait accord avec les tendances bien connues de ce roi des Goths.

Au point de vue de l'histoire de l'enseignement, chapitre trop négligé, avant les beaux livres de M. Boissier, des historiens de la civilisation, le témoignage recueilli par Alcyonius offre un intérêt de premier ordre. C'est, de beaucoup, le plus ancien texte relatif à l'enseignement d'une langue germanique; la littérature de la pédagogie allemande y trouve comme l'incunable qui lui manquait. Assurément, les anciens n'ont pas ignoré que la diffusion des langues seconde efficacement celle de la culture, et saint Augustin encore constatait que la ville impériale, *imperiosa civitas Roma*, avait pris soin de soumettre le monde non seulement à son autorité, mais à sa langue (1). La création d'universités romaines, comme celle d'Autun en Gaule, fut un des effets de cette politique. Mais que le monde barbare, avant Charlemagne, ait conçu l'idée d'une revanche sur ce domaine, qu'un Germain ait pu déclarer la guerre à la langue latine en Italie même, devançant ainsi de dix siècles le mouvement anti-romain de la Réforme, voilà qui est également nouveau pour les historiens et pour les linguistes. J'ose espérer qu'ils n'incrimineront pas la bonne foi de Léon X ou celle d'Alcyonius, qu'ils reconnaîtront l'évidence de la correction justifiée dans ce mémoire et qu'ils recevront désormais comme avéré le témoignage instructif que je leur soumets.

(1) Augustinus, *De Civ. Dei*, XIX, 7.

L'INDOLENCE DES DIEUX (1)

L'idée que les Épicuriens se faisaient des dieux concordait, sur un point essentiel, avec l'idéal de vie qu'ils proposaient aux hommes: c'était cette perfection de félicité calme qu'aucun chagrin, aucun souci ne traverse et qui se résume dans le mot d'*ataraxie* (2). Alors que les dieux de l'épopée, bien que qualifiés de « bienheureux » par une épithète fréquente, se mêlent activement aux querelles des hommes, prennent leur part de leurs émotions et de leurs souffrances, les dieux épicuriens, êtres immatériels, qui n'ont créé ni le monde ni les hommes et semblent les ignorer, vivent d'une vie toute repliée sur elle-même, dans quelque lieu exempt de troubles et inaccessible à ceux du dehors. Personne n'a mieux exposé ces idées que Lucrèce ; il y revient à plusieurs reprises, comme préoccupé d'écarter une accusation d'athéisme que, d'ailleurs, ni Épicure ni lui n'ont méritée, car leurs dieux, loin d'être inexistants, jouissent seuls de cette plénitude de l'existence que ne diminue aucune passion. La doctrine d'Épicure, dit Lucrèce (III, 98), rélève la puissance divine (*divinum numen*) et ces demeures tranquilles (*sedes quietae*) qui ne connaissent ni les vents ni les orages. Pourquoi les dieux seraient-ils sortis de leur béatitude éternelle pour créer le monde ? Était-ce pour se faire des titres à la gratitude des hommes ? (V, 165). — Le mot philosophique d'*ataraxie* ne pouvait entrer en vers ; mais les deux épithètes de *quieti* et de *beati* en tiennent lieu.

(1) Ce mémoire a été lu à l'Académie des Inscriptions le 31 juillet 1914 (cf. *Comptes rendus*, p. 521) et publié dans la *Revue des Etudes grecques*, 1916, p. 238-244.

(2) Zeller, *Philosophie der Griechen*, t. III, I, p. 432.

A cette conception, qu'Épicure et Métrodore avaient developpée dans des livres sur les dieux, on répondait, avec Cicéron, que les hommes eux-mêmes ne placent pas leur bonheur dans la tranquillité absolue et dans l'exemption de toutes charges (1). A la morale d'Épicure qui, fidèle à sa théologie, recommandait comme le souverain bien la recherche d'une félicité pour ainsi dire négative, l'absence de trouble et de douleur (ἀταραξία καὶ ἀπονία, Diog., 136) on objectait, entre autres arguments, qu'elle condamnait l'homme à une quasi-immobilité, qui n'est pas conforme à sa nature : *quiescere, nihil agere*, c'était là tout le bonheur épicurien (2).

Cette idée des dieux indolents et tout à fait désintéressés des choses humaines fit l'objet de discussions passionnées ; on en relèverait des traces à toutes les époques de la littérature latine. J'y trouve une curieuse allusion dans un passage de l'Énéide. Obligé, par les règles du genre épique, de faire intervenir les dieux dans les affaires humaines, Virgile, lecteur et admirateur de Lucrèce, semble parler en son nom lorsque Didon dit à Énée, qui allègue pour l'abandonner les ordres des dieux : « Voilà donc de quels soins les dieux s'occupent, voilà le souci qui trouble leur quiétude ! *Ea cura quietos Sollicitat* (3) ! » C'est là, exprimé sous une forme ironique, le point de vue des Épicuriens.

La théologie épicurienne, creusant un fossé infranchissable entre les dieux et les hommes, n'était pas seulement contraire à la théologie homérique, que la Grèce alexandrine ne prenait guère au sérieux, mais plus encore aux religions orientales qui, nées dans des milieux infiniment moins « intellectuels » que l'épicurisme, tendaient toutes, au contraire, à rapprocher la divinité des hommes. Aucune religion ne pouvait moins s'en accommoder que le christianisme. Déjà, parmi les juifs, la philosophie d'Épicure était l'objet d'une aversion profonde ; dans les écrits des rabbins, le terme d'*épicurien* désigne l'hérétique le plus odieux. Dans la

(1) Cic., *Nat. Deor.*, I, 19, 51.
(2) Sénèque, *Brev. vit.*, XIV, 2 ; *Benef.*, IV, 4, 1.
(3) Virg., *Aen.*, IV, 380.

primitive Église, Justin, Théophile, Denys d'Alexandrie et beaucoup d'autres ont condamné sans réserve ces doctrines, alors qu'ils reconnaissaient une part de vérité dans celles de Platon, de Pythagore, d'Héraclite, des Stoïciens (1). Il paraît difficile que S. Paul, élève des rabbins, en contact surtout avec les juifs du parti helléniste, n'ait pas connu, du moins par ouï dire, l'idée maîtresse de la théologie d'Épicure sur l'indifférence et l'indolence égoïste des dieux. Des savants de nos jours ont cru trouver dans S. Paul des traces de l'enseignement stoïcien ; je ne chercherai pas ici à savoir s'ils ont raison, comme je suis disposé à le croire. Mais je vais insister sur un texte de S. Paul qui, généralement réputé inintelligible, paraît s'éclairer d'une très vive lumière si l'on admet qu'il contient une allusion à la thèse essentielle d'Épicure sur l'*ataraxie* divine, sur la non-intervention de la divinité dans les affaires de ce monde, thèse destructive de toute idée de Rédemption.

Au chap. II de la lettre aux Philippiens, S. Paul s'exprime comme il suit (j'emprunte, avec quelques retouches, la traduction de Reuss, en ne supprimant que les développements inutiles à mon sujet) :

« Conduisez-vous d'une manière digne de l'Evangile du Christ... Rendez ma joie parfaite en vivant en bonne intelligence, animés du même amour, sans jamais agir par esprit de discorde ou en vue d'une vaine gloire, mais en vous subordonnant avec humilité les uns aux autres... et en songeant chacun, non à ses intérêts propres, mais à ceux d'autrui. Soyez animé du même sentiment dont s'inspirait le Christ, lequel, existant dans une condition divine, ne regarda pas cette égalité avec Dieu comme (*ici le mot inintelligible*) mais se dépouilla lui-même pour prendre la condition d'un esclave, en devenant semblable aux hommes et s'humilia jusqu'à la mort sur la croix. C'est pour cela que Dieu l'a élevé au plus haut degré et lui a octroyé un nom au-dessus de tout autre nom ».

L'idée générale est parfaitement claire. Paul dit aux Philippiens :

(1) Preuschen, *Die Religion*, t. II, p. 420.

« Soyez humbles; ne vous prévalez pas de vos avantages (κενοδοξία); ne soyez pas égoïstes; préférez à votre bien celui des autres; imitez en cela le Christ qui, bien que d'essence divine, s'humilia, se fit homme et souffrit pour vous ».

Abordons maintenant de front la difficulté que posent les mots célèbres : (Χριστὸς) ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ.

Reuss traduit : « Christ, existant dans une condition divine, ne regarda pas cette égalité avec Dieu *comme une chose à retenir avec force*, mais s'humilia, etc. »

La Vulgate porte : *Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed* etc. »

Le mot ἁρπαγμός, traduit *rapina* par la Vulgate, ne se rencontre nulle part avant S. Paul; on le trouve plus tard dans un texte de Plutarque (*Mor.*, I 12 H, § 15 *in fin.*) avec le sens de « rapt », latin *raptio*. Qu'il ait fait couler des flots d'encre, on le comprend assez, car la seule idée que le Christ aurait pu considérer sa divinité comme une *rapina* ou le fruit d'une *rapina*, a de quoi choquer les théologiens les moins timides. Même si l'on exclut l'idée de « rapine » pour y substituer celle d'usurpation, que devient le dogme de la divinité du Christ préexistant? (1). Un livre récent de H. Schumacher, professeur d'exégèse à l'Université catholique de Washington, consacré tout entier à quatre paragraphes très courts (*Philipp.* II, 5-8), ne donne pas moins de 176 pages au mot ἁρπαγμός, dont l'auteur discute toutes les interprétations depuis les Pères de l'Eglise jusqu'à nos jours, Il aboutit à une traduction qui voile la difficulté sans la résoudre : « Le Christ n'eut pas lieu de considérer comme un tort (*Unrecht*) le fait de posséder une essence divine ». La traduction de Reuss, conforme à l'exégèse protestante, donne un sens meilleur; mais c'est moins une traduction qu'une périphrase. De quel droit, en effet, rendre le mot ἁρπαγμός, dérivé de ἁρπάζειν, signifiant *dérober*, par ces mots : « Une chose à retenir avec force », sans y ajouter l'idée, très nettement impliquée par ἁρπάζειν, d'un bien mal acquis ou, tout au moins, d'une

(1) Cf. Loisy, *Rev. critique*, 1914, II, p. 83.

trouvaille due au hasard, comme celle d'un trésor qu'on découvre en bêchant le sol? Cette dernière idée est vaguement indiquée dans la traduction de Schumacher, mais elle ne prend un sens admissible qu'au prix d'un long commentaire qui ajoute au texte ce qu'il ne dit pas et en élimine, en partie du moins, ce qu'il dit. Comment les Philippiens auxquels s'adresse l'apôtre auraient-ils pu comprendre un mot que 176 pages d'un théologien de nos jours ne suffisent pas à éclaircir?

M. Schumacher ne rapporte pas une seule tentative pour corriger le texte, déjà connu, tel que nous le lisons, par Origène, et qui ne présente, dans les manuscrits, aucune variante. Mais il y a des fautes de texte dans Virgile, dans Horace, dans Lucain, qui semblent bien remonter aux archétypes, aux manuscrits mêmes des auteurs ou de leurs secrétaires; cette considération ne doit donc pas nous arrêter.

La correction que je propose est bien simple: elle consiste, dans le mot ΑΡΠΑΓΜΟΝ, à intervertir le Ρ et le Π. On obtient ainsi le mot ΑΠΡΑΓΜΟΝ, par un esprit doux, qui oblige de modifier, au mot précédent, le Χ de οὐχ en Κ, ce qui est purement orthographique. Je vais montrer qu'avec ἄπραγμον tout s'explique sans aucune difficulté.

Reprenons la phrase: (Χριστὸς) οὐκ ἄπραγμον ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών.

Ἄπραγμον est le neutre d'un mot très employé, ἀπράγμων, qui est, dit Pollux, le contraire de πολυπράγμων: le πολυπράγμων se mêle de tout, l'ἀπράγμων ne se mêle de rien — *nil agit*, comme dit Sénèque de l'Épicurien. Le *Thesaurus* traduit: *negotiis vacuus, quietus, a negotiis alienus, incuriosus*. Le neutre que qualifie ἄπραγμον est la nature divine, τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (1); il faut donc qu'ἀπράγμων puisse se dire d'une chose comme d'une personne. Or, il y en a d'excellents exemples: βίος ἀπράγμων, ἡσυχία ἀπράγμων dans Démosthène, qui emploie souvent cet adjectif en parlant d'un citoyen paisible, ne s'occupant pas des affaires publiques (2). On pourrait donc tra-

(1) M. Loisy (*loc. cit.*) écrit « Le Christ de S. Paul n'était pas dieu, mais *en forme divine*, comme le seront les élus ». Il me semble que ἴσα θεῷ dit davantage.

(2) Pape, *Lex.*, *s. v.*

duire en latin : *Non rem a curis vacuam existimavit se idem esse ac Deum*, et en français : « Il n'a pas considéré le fait d'être pareil à Dieu comme une sinécure ». Je ne vois pas d'autre expression qui puisse mieux interpréter le mot grec, qu'un lexique français-grec (moderne) rend par ὑπηρεσία ἀνεπίμοχθος. Quicherat rend *sinécure*, d'après Tite-Live, par *segne ministerium* ; c'est bien d'une *segnis divinitas* qu'il s'agit ici. Un savant ecclésiastique m'a dit : « Avec le mot ἄπραγμον, S. Paul devrait pousser à l'action ». Mais précisément il y pousse, et même à l'action par excellence, qui est la charité : « Songez, dit-il, non à vos propres intérêts, mais à ceux des autres ». N'est-ce pas là sortir de soi pour servir les intérêts d'autrui ?

Ainsi, dans la pensée de l'apôtre, le Christ n'a pas considéré que sa nature divine lui permît, comme aux dieux d'Épicure, de ne se mêler de rien, d'être ἀπράγμων ; mais il s'est volontairement démis et dépouillé de sa majesté (c'est la *kénôse* du texte grec), il s'est fait homme pour servir les hommes ; quel exemple plus saisissant d'humilité, de charité active, d'absence de κενοδοξία — puisque, en l'espèce, il ne s'agissait pas de renoncer à une vaine gloire, mais à la gloire suprême, celle de participer à la nature de Dieu ?

Je sais qu'il est difficile de faire accepter une correction, même évidente, à un texte mille fois commenté, dont Schumacher a dit qu'il était le mystère par excellence de l'exégèse du Nouveau Testament, lorsque le texte reçu est indubitablement très ancien. Je sais aussi qu'on peut m'objecter le vieil adage — faux comme tous les adages — *lectio difficilior praeferenda faciliori*. Mais ma conviction à ce sujet s'est tellement fortifiée par la réflexion que je crois pouvoir aujourd'hui, sans témérité, la soumettre à l'appréciation des hellénistes et surtout à celle des théologiens (1).

(1) Au cas où les manuscrits (ou même un seul manuscrit autorisé) porteraient ΑΠΡΑΓΜΟΝ, je demande si personne aurait jamais songé de bonne foi à lire ΑΡΠΑΓΜΟΝ.

LA NAISSANCE D'ÈVE (1)

I

Dans son grand ouvrage inachevé, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, François Lenormant a repris une thèse fort ancienne, mais depuis longtemps oubliée, qui met d'accord, comme on eût dit autrefois, Moïse et Platon (2). Au verset 21 du chap. II de la *Genèse*, les Septante, la Vulgate et toutes les traductions modernes — jusqu'à celle de Lenormant — auraient traduit à tort par *côte* un mot qui signifie plus exactement *côté*; en réalité, le premier représentant de l'humanité aurait été créé à l'état d'être double, et le sommeil d'Adam, la naissance d'Ève, signifieraient le dédoublement par section de l'androgyne primitif. Le mythe exposé par Aristophane dans le *Banquet* de Platon serait l'adaptation d'une vieille légende orientale dont Lenormant trouve l'écho non seulement dans la Genèse, mais en Assyrie, en Perse et en Inde. Il ajoute (p. 55) :

« La tradition juive, aussi bien dans les Targoumim et le Talmud que chez les philosophes savants comme Moïse Maïmonide, n'hésite pas à admettre universellement une semblable interprétation... Parmi les écrivains ecclésiastiques chrétiens des premiers siècles, Eusèbe de Césarée accepte

(1) *Revue de l'Histoire des Religions*, 1918, p. 185-206. (*Comptes-rendus de l'Acad. Inscr.*, 1918, p. 139).

(2) Cf. l'art. *Adam*, dans le *Dict. de la Bible* de Dom Calmet ; Munk, *Guide des Egarés*, t. II, p. 247 ; *Talmud de Jérusalem*, trad. Schwab, t. VI, p. 217 ; Schwally, *Arch. fur Religionswiss.*, t. IX, p. 159 ; Mangenot, art. *Eve*, dans le *Dict. de théol. catholique*.

aussi cette manière d'entendre le texte biblique et pense que le récit de Platon sur les androgynes primitifs s'accorde entièrement avec celui des livres saints. »

Peu après la publication du premier volume de Lenormant où on lit ces lignes, Joseph Halévy, dans la *Revue critique* du 13 décembre 1880 (p. 461 et suiv.), y signala quelques graves erreurs. Non seulement la tradition juive n'admet « universellement » rien de semblable, mais les quelques passages où il en est parlé, y compris celui de Maïmonide, voient là une doctrine isolée d'origine hellénistique. Comme l'avait déjà fait observer Munk, le docteur unique qui a soutenu cette thèse se servait des mots *du perçuphin* (δύο πρόσωπα) et *androgynos*, qui trahissent suffisamment l'origine platonicienne de la thèse. « Quand on ajoute, écrivait Halévy, que dans Bérose les hommes à deux têtes et à deux sexes sont rangés dans les créatures du Chaos et nullement dans les ancêtres de l'humanité actuelle créée par les dieux, et que ni en Egypte ni en Phénicie on ne trouve aucune croyance à l'androgynisme primitif de l'homme, on peut affirmer, jusqu'à preuve contraire, que ce n'est pas une conception sémitique. »

Halévy n'a pas examiné l'assertion si confiante de Lenormant au sujet d'Eusèbe, qu'il est pourtant nécessaire de contrôler. Vérification faite, elle n'est fondée que sur un malentendu. Lenormant, d'ailleurs, ne paraît pas avoir été le premier à le commettre, car on lit déja dans le *Dictionnaire* de Bayle (art. *Sadeur*, p. 12 de l'éd. in-8): « Eusèbe prétend que Platon a dérobé à Moïse cette idée des androgynes. » La question mérite donc d'être examinée de près.

II

Eusèbe, dans sa *Préparation évangélique*, développe longuement l'opinion, née dans le judaïsme alexandrin avant Philon, que les Grecs, malgré leurs dons intellectuels et littéraires, n'ont rien inventé, qu'ils ont fait des emprunts continuels à ceux qu'ils appellent les Barbares, en particulier aux Hébreux. Pour ne point accumuler

les exemples, il s'en tiendra principalement au plus illustre des philosophes grecs, à Platon. Je traduis maintenant le chap. 12 du livre XII (p. 585) :

« Moïse dit aussi : « Adam n'avait pas d'auxiliaire semblable à lui-même. Dieu donc le plonga dans une extase et l'endormit ; puis il prit une de ses côtes et la remplaça par de la chair. Et Dieu fit une femme avec la côte d'Adam. » Bien que Platon ne sût pas dans quelle intention cela a été dit [allusion à la doctrine de l'indissolubilité du mariage qu'en tira Jésus], il est évident, d'une part, qu'il n'a pas ignoré ce récit (*μὴ συνεὶς ὁ Πλάτων ὁποίᾳ εἴρηται διανοίᾳ. δῆλος μέν ἐστιν οὐκ ἀγνοήσας τὸν λόγον*) ; d'autre part, il le met dans la bouche d'Aristophane (*Ἀριστοφάνει δ' αὐτὸν... ἀνατίθησιν*), lequel, en sa qualité d'auteur comique, avait l'habitude de tourner en ridicule même les choses saintes (*οἷα κωμῳδῷ χλευάζειν εἰωθότι καὶ τὰ σεμνὰ τῶν πραγμάτων*) ; il lui fait dire ce qui suit dans le *Banquet* : « Il faut d'abord que vous appreniez ce qu'est la nature de l'homme et les changements qu'elle a subis. Loin d'avoir été toujours ce qu'elle est à présent, elle a été autrefois toute différente. Les sexes étaient d'abord au nombre de trois, non de deux seulement comme aujourd'hui, le masculin et le féminin ; il y avait un troisième sexe commun aux deux autres, qui a disparu et dont le nom seul a subsisté : c'était le sexe androgyne. » Ensuite, plaisantant comme à son ordinaire, il ajoute : « Son Zeus ayant ainsi parlé coupa les hommes en deux à la façon de ceux qui coupent les cormes (?) pour les saler ou qui fendent les œufs durs avec des cheveux. Après avoir ainsi divisé un homme, il ordonnait à Apollon de tourner le visage et la moitié du cou vers la coupure, afin qu'à l'aspect de cette section l'homme devînt plus modeste ; puis il enjoignait au dieu de guérir la plaie. »

La pensée d'Eusèbe est parfaitement claire. Platon a connu le récit biblique de la création d'Ève, formée avec une côte d'Adam ; mais il l'a fait exposer par un bouffon qui, sans respect pour les choses sacrées, a tiré de là une histoire risible. Eusèbe ne prétend pas, pour reprendre les mots de Bayle, que Platon ait dérobé à Moïse l'idée des androgynes, mais bien plutôt qu'il a introduit cette idée burlesque dans un conte, fondé sur une connaissance imparfaite de la vérité.

III

On voit donc que Lenormant a fait erreur en citant Eusèbe parmi ceux qui ont partagé sa manière de voir. Mais peut-être aurait-il trouvé mieux s'il avait étendu son enquête à d'autres théologiens des premiers siècles, dont il n'a pas invoqué le témoignage. Pour tous ceux, en effet, juifs ou chrétiens, qui lisaient avec attention les premiers chapitres de la *Genèse*, le double récit de la création offrait des difficultés particulières. C'est seulement depuis le XVIIIe siècle, grâce à la découverte du médecin français Astruc, que ces difficultés n'existent plus pour nous, puisque nous savons — et François Lenormant l'avait admis à son tour, après avoir repoussé cette doctrine dans ses écrits de jeunesse, — qu'il y a là deux textes, dits l'*Elohiste* et le *Jéhoviste*, juxtaposés et non conciliés par le rédacteur définitif. Je rappelle, en les abrégeant un peu, les passages essentiels :

Genèse, I, 26-28 : Elohim dit : « Faisons l'homme à notre image et qu'il domine sur les animaux. » Elohim créa l'homme à son image ; il les créa mâle et femelle. Il les bénit et leur dit : « Croissez et multipliez. »

A ce texte se rattache celui du chap. V, § 2, dans la généalogie d'Adam à Noé :

« Mâle et femelle Elohim les créa et il les bénit et les nomma de leur nom Adam. »

Genèse, II, 7 21, 22 : « Jahveh Elohim forma l'homme de la poussière de la terre et souffla dans ses narines le souffle de vie. — Jahveh Elohim fit tomber un profond sommeil sur l'homme ; il prit une de ses côtes dont il forma (*bârâ*) la femme (1). »

Dans Philon déjà, qui avait eu des prédécesseurs, nous trouvons un système pour concilier ces textes. Le premier serait relatif à la création de l'âme humaine, qui n'a pas de sexe, ou qui les renferme l'un et l'autre en puissance, ayant à la fois des qualités

(1) On fait observer (art. *Eve*, dans le *Dict. de théol. cathol.*) que le texte hébreu ne parlerait pas de *formation* s'il ne s'était agi que d'une *division*.

actives et passives. Le conseil : « Croissez et multipliez » ne serait pas relatif à la procréation physique, alors impossible faute de corps, mais au développement spirituel.

Philon repousse, dans le second texte, tout ce qu'il a de grossièrement anthropomorphique ; il n'admet pas que Dieu ait formé la femme avec une côte prise à Adam Mais la manière dont il s'exprime laisse entrevoir que, de son temps, on avait déjà songé à faire intervenir, comme explication, le mythe platonicien :

« Comment croire, dit-il, qu'une femme ait été faite de la côte d'un homme, ou qu'un être humain quelconque ait ainsi été tiré d'un autre ? Qu'est-ce qui a pu empêcher Dieu, qui avait fait l'homme avec de la terre, de faire la femme de même ? C'était bien le même créateur et la matière était en quantité presque infinie... Et pourquoi, quand il y a tant de parties dans l'homme, n'en avoir pas choisi une autre que les côtes ? Puis, quelle côte Dieu aurait-il employée ? Et cette question resterait valable alors même qu'il n'aurait parlé que de deux côtes ; mais, en fait, il n'en a pas spécifié le nombre. Etait-ce la côte droite, ou la côte gauche ? »

Philon se tire d'embarras en disant que le mot *côte* n'est qu'un symbole de force et s'engage ensuite dans le labyrinthe de ses allégories en assimilant l'homme à l'intelligence, la femme à la sensibilité et le serpent au plaisir qui, par l'entremise de la sensibilité, atteint la raison. Nous ne le suivrons pas dans ces extravagances ; mais il résulte du texte même, serré de près, qu'il n'a pas ignoré le système qui fait de la femme un *côté* de l'homme, puisqu'il a dit que le texte de Moïse se contentait peut-être de mentionner deux *côtes*, ce qui ne se peut entendre que de deux *côtés*.

De la formation matérielle du corps de la femme, il ne dit rien ; rejetant l'interprétation littérale, il n'en offre pas d'autre. Mais voici un passage évidemment inspiré du *Banquet*, dans lequel il semble, sinon donner son adhésion au mythe, du moins en supposer la connaissance chez ses lecteurs : (1)

« Quand la femme fut créée, l'homme se réjouit à la vue d'une figure semblable à la sienne, s'approcha d'elle et l'embrassa. Elle, de même, se

(1) *De creatione*, 53.

réjouit d'avoir un compagnon et lui répondit avec pudeur. Mais l'amour était né, *unissant, pour ainsi dire, dans un corps les deux parties séparées d'un animal unique*, les adaptant l'une à l'autre, engendrant en chacune d'elles un désir d'union en vue de la production d'êtres semblables. Et ce désir causa aussi du plaisir à leurs corps, ce qui fut l'origine des iniquités et des transgressions, et c'est à cause de cela que les hommes ont échangé leur existence primitive, immortelle et bienheureuse, pour une vie mortelle et pleine de douleurs. »

On remarquera que Philon parle avec réserve, καθάπερ ἑνὸς ζώου διττὰ τμήματα διεστηκότα συναγαγὼν (ὁ ἔρως). On peut, sans trahir sa pensée, la traduire par une formule qu'employait volontiers Renan : « Sous l'influence de l'amour, les choses se passent *comme si* deux parties séparées d'une même créature devaient être réunies à nouveau. » Ainsi, sans contestation possible, Philon fait allusion au mythe du *Banquet* en expliquant la *Genèse*, mais il se garde de substituer la conception d'un androgyne primitif à celle de l'homme formé par le Créateur ; lui qui est si volontiers diffus indique ici une possibilité, mais n'insiste pas. Peut-être sa manière de voir à cet égard est-elle plus conforme encore qu'il ne paraît à celle de Platon, répétant ou imaginant les propos tenus par Aristophane ; car les mythes platoniciens ne sont pas des constructions ontologiques, mais des expédients poétiques pour rendre compte de ce qui est autrement inexplicable, des espèces de paraboles métaphysiques et morales que l'exégèse doit entendre *cum grano salis*.

Le mythe platonicien implique trois sortes d'androgynes primitifs, dont chacun, une fois divisé, donne naissance à une forme différente d'amour, normale ou anormale. De cela, bien entendu, il ne pouvait être question dans les écrits d'un auteur juif ou chrétien. Il y a donc une accommodation du mythe aux scrupules de la morale biblique, et il y a lieu de croire que cette accommodation fut tentée de bonne heure, dans les milieux du judaïsme alexandrin d'où sortit Philon.

IV

Entre Philon et saint Augustin, il y a quatre siècles. Pendant ce long espace de temps, les synagogues d'abord, puis les jeunes églises ne cessèrent d'agiter les mêmes problèmes d'exégèse, sans en découvrir la solution scientifique. L'école alexandrine, avec Pantène, Clément, Origène, subit fortement l'influence de Philon, de sa méthode d'interprétation allégorique, qui est d'origine stoïcienne, de sa prétention, renouvelée d'Aristobule, de faire des sages de l'antiquité les plagiaires de Moïse. L'exégèse de saint Augustin, encore flottante dans les *Confessions*, paraît ensuite comme une réaction formelle contre les rêveries des allégoristes et un retour à l'interprétation littérale. C'est cette interprétation que saint Augustin a fait triompher dans l'Eglise, où elle est encore celle de l'orthodoxie, bien que toutes les solutions proposées par lui ne soient pas restées objet d'enseignement. En lisant avec attention l'interprétation de la Genèse *ad litteram* et les développements postérieurs sur le même sujet dans la *Cité de Dieu*, on s'aperçoit que les doctrines écartées par saint Augustin, sans qu'il en désigne expressément les auteurs, sont celles qui avaient pris naissance dans l'école alexandrine et que certaines sectes hérétiques maintenaient encore, en y mêlant leurs propres rêveries d'exégètes sans boussole, étrangers à toute critique historique comme à tout bon sens.

« De peur, dit saint Augustin, qu'on crût que Dieu avait fait seulement l'esprit de l'homme (c'est la thèse de Philon), l'Ecriture nous fait remarquer qu'il le fit mâle et femelle, pour nous faire entendre par là qu'il avait également créé le corps de l'homme, bien qu'il n'eût été fait à l'image de Dieu que selon l'esprit. Et pour empêcher qu'on ne crût que chaque homme réunissait les deux sexes (c'est, sous réserve, la thèse de Platon et de Philon), comme ceux qui naissent parfois androgynes, l'Ecriture nous fait voir que Dieu a parlé de l'homme au singulier, à cause de l'unité de l'homme en tant que comprenant les deux sexes, et parce que c'est de l'homme que la femme a été créée, ainsi qu'il le dira plus loin, quand il reprendra avec détails ce qu'il ne fait que dire en abrégé dans cet endroit. C'est pour cette raison qu'il continue aussitôt au pluriel : il les fit et les bénit. »

Je me garderai de discuter le bien fondé de cette exégèse littérale, qui a du moins, sur celle de Philon, l'avantage de n'être pas livrée aux écarts de la fantaisie individuelle. Mais je relève ces mots : *ne quisquam arbitraretur ita factum, ut in homine singulari uterque sexus expromeretur, sicut interdum nascuntur quos androgynos vocant* (1). Ces mots ont évidemment une tendance polémique ; ils n'ont pas seulement pour objet d'écarter une interprétation possible, mais une interprétation déjà présentée et acceptée par d'autres. Il en est de même des détails où entre saint Augustin sur l'emploi successif du singulier et du pluriel dans le texte élohiste. Lenormant écartait le pluriel comme une correction postérieure et s'arrêtait sur ces mots : « il le fit mâle et femelle et l'appela de son nom Adam » pour conclure que, dans le récit biblique, il s'agissait bien d'un être double. Que cette explication soit ou non admise, il ressort de ce qui précède qu'on peut l'entrevoir, sinon la suivre à la trace, depuis Philon jusqu'à saint Augustin.

Même doctrine dans la *Cité de Dieu*, postérieure d'au moins quinze ans au commentaire sur la Genèse (2).

« Pour nous, ne doutons point que croître, multiplier et remplir la terre ne soit un don du mariage que Dieu institua dès le commencement, avant le péché, en créant un homme et une femme, c'est-à-dire deux sexes différents (réponse aux manichéens, qui voyaient dans l'union sexuelle un effet de la faute, mais aussi à Philon, pour qui l'amour physique est l'origine de toutes les souffrances des hommes). Malgré la possibilité de donner un sens spirituel à tout cela (au « croissez et mutipliez », suivant la doctrine de Philon), on ne peut pas dire pourtant que ces mots *mâle et femelle* puissent s'entendre de deux choses qui se trouvent en un même homme, sous couleur qu'en lui autre chose est ce qui gouverne, autre chose ce qui est gouverné (réponse encore à la doctrine de Philon, que saint Augustin devait trouver dans des écrits de son temps ou peu antérieurs, inspirés comme tant d'autres de Philon)... Il est certain que les deux sexes ont été créés d'abord en êtres distincts, comme nous les voyons maintenant, et que l'Ecriture les appelle un seul homme, soit à cause de l'union du mariage, soit à

(1) *De Genesi ad litteram*, III, 22.
(2) *Cité de Dieu*, XIV, 23.

cause de l'origine de la femme, qui a été tirée du côté de l'homme, *quae de masculi latere creata est.* »

On remarquera cette expression *latus* au lieu de *costa* (1), « côté » au lieu de « côte »; saint Augustin a pu admettre que, dans le texte de la Genèse, le mot hébreu désigne bien un *côté* et non une *côte*, sans accepter pour cela la fantaisie de l'androgyne primitif, qui devait lui sembler entachée de paganisme et contraire à tout l'esprit du récit biblique.

Une autre difficulté soulevée par le texte sacré était celle-ci. Il est dit que Dieu, après avoir créé Adam, lui insuffla la vie (ou une âme); mais il n'est rien dit de tel lors de la création d'Eve. Quelques-uns, au témoignage de saint Augustin, avaient conclu de là que l'âme de la femme, comme son corps, provenait directement d'Adam, ce qui impliquait cette conséquence dangereuse que l'esprit, comme la matière, passait des parents aux enfants et que Dieu n'était pas le créateur des âmes. Saint Augustin répondait que l'Ecriture, ayant raconté une fois comment Dieu avait donné une âme à l'homme, s'est tue sur les autres âmes parce-qu'elle croyait inutile de se répéter (2). Le silence même de l'Ecriture sur l'origine de l'âme d'Eve défend de croire que ce qu'elle nous a appris du mâle ne s'était pas passé de la même manière pour la femme. Lorsque Adam s'écrie (*Gen.* II, 23) : « Voici l'os de mes os, et la chair de ma chair » ! combien, dit saint Augustin, cette exclamation eût été plus affectueuse encore s'il avait ajouté ; « et l'âme de mon âme ! » « Toutefois, remarque prudemment l'auteur, je ne prétends point qu'une si grande question (*tam magna quaestio*) soit ainsi résolue d'une manière certaine et manifeste » ; il continue donc à étudier, d'après d'autres témoignages bibliques, ce problème de l'origine des âmes, pour conclure, après de longues discussions, que l'âme ne naît point par voie de génération (3). Je sortirais de mon sujet si je suivais saint Augustin dans cette laborieuse enquête ; je veux seulement noter que les contradicteurs

(1) De même *De Genesi*, X, 2 : *de illius latere creata*.
(2) *De Genesi*, X, 1.
(3) *De Genesi*, X, 24.

auxquels il répond — suivant son usage, sans les nommer — devaient considérer que l'âme réside *in semine*; par suite, en tentant d'interpréter le récit biblique de la naissance d'Eve, ils pouvaient se souvenir de certaines légendes populaires qui parlent de naissances sans commerce charnel préalable ni enfantement, *sine concubitu nec Luciná*.

Une de ces légendes était phrygienne; nous la connaissons par Pausanias et par Arnobe, preuve qu'elle avait aussi attiré l'attention des docteurs chrétiens. Elle est relative à la naissance d'Agdistis, ce doublet d'Attis, né, assurait-on, du sommeil troublé de Zeus. La mention expresse du sommeil d'Adam dans le texte biblique pouvait suggérer un rapprochement, surtout parmi les gnostiques phrygiens, à qui la naissance d'Agdistis était familière. Mais pour arriver à une conclusion sur ce point, il faut d'abord reprendre une question difficile, celle de l'ouvrage perdu de Clément d'Alexandrie, les *Hypotyposes*, qui doit dater de l'an 180 environ.

V

Ecrivant, au IXe siècle, dans quelque ville de l'Orient, où il remplissait une mission diplomatique, a l'intention de son frère Tarasius, Photius a résumé trois ouvrages de Clément d'Alexandrie, les *Hypotyposes* (ou *Esquisses?*), les *Stromates* et le *Pédagogue*. Ces deux derniers écrits nous sont parvenus, à peu de chose près; il n'en est pas de même des *Hypotyposes*, œuvre, semble-t-il, de la jeunesse de Clément, dont on ne possède que des fragments en grec et en latin, ces derniers sans doute abrégés et mal traduits. Voici le texte important de Photius :

« Les *Hypotyposes* contiennent des réflexions sur des passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, sommairement expliqués et interprétés. Sur quelques-uns de ces passages, l'auteur paraît s'exprimer judicieusement, mais sur d'autres il se laisse entraîner à des discours impies et fabuleux (εἰς ἀσεβεῖς καὶ μυθώδεις λόγους ἐκφέρεται). En effet, il estime que la matière est éternelle, que les idées dérivent de certaines paroles (sens douteux): il abaisse le Fils au rang d'une créature (εἰς κτίσμα κατάγει); en ou-

tre, il débite des extravagances (τερατεύεται) sur des métempsychoses et la pluralité des mondes avant Adam (πολλοὺς πρὸ τοῦ Ἀδὰμ κόσμους). Et il fait sortir Ève d'Adam (ἐκ τοῦ Ἀδὰμ τὴν Εὔαν... ἀποφαίνεται), non comme le veut la doctrine de l'Église (ὁ ἐκκλησιαστικὸς λόγος), mais d'une façon indécente et impie (αἰσχρῶς τε καὶ ἀθέως). Il rêve (ὀνειροπολεῖ) que les anges ont eu commerce avec les femmes et qu'ils leur ont fait des enfants ; que le Verbe ne s'est pas incarné en réalité, mais seulement en apparence. Il a le tort d'admettre insolemment (τερατολογῶν) deux Verbes du Père ; le moindre aurait apparu aux hommes, et cela il ne l'admet pas entièrement, car il dit : « Le Fils aussi est appelé le Verbe, du même nom que le Verbe du Père ; mais ce n'est pas celui-là qui s'est fait chair ; ce n'est pas non plus le Verbe du Père, mais une certaine Vertu de Dieu, comme une dérivation de son Verbe, est devenue intelligence (νοῦς γενόμενος) et s'est introduite dans le cœur des hommes. » Toutes ces choses, il essaie de les établir au moyen de quelques paroles de l'Ecriture. Et il y a mille autres blasphèmes et insanités, soit qu'il ait écrit cela lui-même, soit qu'un autre ait emprunté son nom (εἴτε τις ἕτερος τὸ αὐτοῦ πρόσωπον ὑποκριθείς). Ces extravagances blasphématoires ont été réunies par lui en huit livres. Il répète souvent les mêmes choses et cite les paroles (de l'Ecriture) tantôt isolées, tantôt jointes à d'autres, comme un insensé. Le but de l'ensemble de son ouvrage est d'interpréter la Genèse, l'Exode, les Psaumes, les Epitres du divin Paul, les Epitres catholiques et l'Ecclésiastique. Comme il le dit lui-même, il a eu pour maître Pantène. Mais en voilà assez sur les *Hypotyposes*. »

Photius admet la possibilité que le texte des *Hypotyposes* lu par lui ne soit pas entièrement de Clément, mais qu'il ait été corrompu par quelque faussaire hérétique. Il était d'autant plus autorisé à cette réserve que les écrits d'Origène, le plus célèbre disciple de Clément, passaient pour avoir été l'objet de falsifications analogues. Dans la préface de la traduction latine du livre d'Origène sur les *Principes*, Rufin assure que la plupart des passages incriminés sont des interpolations d'hérétiques. Pamphile de Césarée, l'ami d'Eusèbe, avait déjà soutenu la même opinion dans son *Apologie pour Origène*, que nous n'avons plus. Pourtant, si les *Hypotyposes* avaient été ainsi falsifiées au IIIe siècle — car il ne peut s'agir d'une fraude postérieure — on ne s'expliquerait guère les citations que font de ce livre les Pères des siècles suivants, non plus que la qualification de *saint* que donne Ephiphane

à Clément et le respect unanime que lui témoignent les écrivains ecclésiastiques avant Photius. Pendant des siècles, la fête de saint Clément d'Alexandrie a été célébrée le 4 décembre. Quand, sur l'avis du savant Baronius, son nom fut exclu du martyrologe romain, sous Clément VII, ce fut à cause du résumé de Photius ; encore cette décision ne fut-elle pas acceptée sans résistance, puisqu'elle fut soumise à Benoît XIV et confirmée par lui, mais par des motifs d'opportunité et de prudence seulement. On peut donc se demander : 1° si Photius a bien lu 2° s'il n'a pas exagéré l'importance doctrinale et la précision des phrases suspectes qu'il a notées pendant sa lecture. Ces deux opinions ont compté des partisans ; c'est la seconde qui semble avoir prévalu.

Dans son cours (autographié) de 1890, Mgr Duchesne disait (p. 355) :

« On a cherché à excuser Clément en supposant que Photius aurait pu confondre son enseignement avec celui des auteurs gnostiques dont les *Hypotyposes* contenaient de nombreuses citations. Mais ce système est réfuté par l'exactitude des analyses que Photius donne des autres ouvrages de Clément et, en général, des livres anciens sur lesquels nous pouvons contrôler son jugement. Photius, d'ailleurs, bien qu'il n'ait qu'une très vague idée du développement dogmatique, est un théologien fort exact et très éveillé ; son témoignage est confirmé sur un point par Rufin d'Aquilée qui avait lu, lui aussi, dans les ouvrages de Clément, le terme de *créature* appliqué au Fils de Dieu. Enfin, quand on songe à certains écarts d'Origène, bien constatés et souvent discutés, on ne peut que trouver très naturelle une intempérance de pensée encore grande chez un auteur du même milieu, plus ancien et beaucoup moins contrôlé que ne le fut le docteur infatigable [Origène]. »

Dans le tome Ier de son *Histoire ancienne de l'Eglise* (1906 p. 337), Mgr Duchesne s'exprime différemment. Après avoir résumé ou traduit en partie l'analyse de Photius, il écrit :

« Ces doctrines, qui provoquaient la réprobation de Photius, peuvent avoir eu moins de relief qu'il ne leur en donne, éparses qu'elles étaient au milieu de commentaires exégétiques. Le fait est que les débuts théologiques de Clément ne l'empêchèrent pas d'être agrégé au corps presbytéral d'Alexandrie. Cette union personnelle entre l'Église et l'École profita sensible-

ment à celle-ci. Les autres livres de Clément ne donnent pas lieu aux mêmes objections que les *Hypotyposes*. »

Cette seconde manière de voir les choses paraît plus conforme aux témoignages que nous possédons sur le respect dont l'œuvre de Clément resta entourée. Mais l'hypothèse même d'une erreur de Photius n'est plus discutée et nous verrons plus loin qu'il ne convient pas de l'écarter complètement, en accusant seulement le critique d'avoir usé de trop de rigueur, suivant la méthode constante des réquisitoires en matière de délits d'opinion.

VI

Le passage de Rufin auquel fait allusion Mgr Duchesne est ainsi conçu :

« Clément lui aussi, autre prêtre alexandrin et docteur de cette Église, signale dans presque tous ses livres la gloire et l'éternité unique de la Trinité ; pourtant, nous trouvons quelques chapitres où il traite de *créature* le Fils de Dieu. Peut-on croire d'un si grand homme, si catholique en toutes choses, si érudit, ou qu'il se soit contredit lui-même, ou qu'il ait mis par écrit des opinions touchant la divinité qu'il y a impiété je ne dis pas seulement à adopter, mais à entendre ? »

Rufin oubliait que Clément avait d'abord été un savant païen ; il oubliait aussi qu'un savant chrétien peut se contredire, purifier avec le temps sa propre doctrine, comme le montrent les *Rétractations* de Saint Augustin lui-même. Si nous ne les avions pas, il se serait peut-être trouvé des théologiens mal avertis pour dénoncer des interpolations d'hérétiques dans ses œuvres de jeunesse. En l'espèce, si l'on a quelque sentiment de l'évolution des dogmes, on admettra volontiers que presque toutes les erreurs dénoncées par Photius étaient précisément de celles qui, avant le Concile de Nicée, pouvaient être suggérées par l'étude même des textes et encouragées par le manque de décisions doctrinales généralement reconnues. La théologie prudente et conservatrice des IVe et Ve siècle n'avait pas encore introduit de stricte discipline dans l'interprétation des Livres saints. C'est à cette époque, par

exemple, qu'on écarta les difficultés redoutables nées du chap. 6 de la *Genèse* en admettant que les *Béne Élohim* qui, s'unissant aux filles des hommes, devinrent les pères des héros (*nephilim*), étaient, non pas des démons ou des anges fécondant des mortelles, mais des fils d'Adam épousant des filles de Caïn. Or, Photius reproche précisément à Clément d'avoir dit que les anges eurent commerce avec des femmes, ce qui était l'interprétation naturelle du texte sacré avant qu'on imaginât de lui faire dire tout autre chose. De même, si Clément paraît avoir été un des précurseurs des Préadamites chrétiens, dont l'opinion devait être développée au XVIIe siècle par Isaac de La Peyrère, c'est parce que les phrases du texte sacré sur les craintes de Caïn fugitif et la fondation d'une ville ne comportent pas d'autre conséquence apparente que la proposition attribuée par Photius à Clément. On lit dans l'*Encyclopédie* de D'Alembert, à l'article *Préadamites* :

« La Peyrère n'est pas le premier inventeur de ce système. Saint Clément d'Alexandrie, dans ses *Hypotyposes*, croyait la matière éternelle, la métempsychose, et qu'il y avait eu plusieurs mondes avant Adam. »

A quoi l'abbé Bergier répondit, dans l'*Encyclopédie* de Panckoucke :

« L'auteur de l'article de l'ancienne Encyclopédie a eu tort d'assurer que Clément d'Alexandrie, dans ses *Hypotyposes*, a enseigné le même système que La Peyrère... A la vérité, Photius reproche ces erreurs et plusieurs autres à Clément ; mais il est évident que Photius était tombé sur un exémplaire des *Hypotyposes* altéré par les hérétiques. Rufin le pensait ainsi [cela n'est pas exact]. Photius le soupçonnait lui-même, puisqu'il dit, en parlant de ces erreurs, *soit qu'elles viennent de l'auteur lui-même, ou de quelque autre qui a emprunté son nom*... Il y a tout lieu de croire que le prétendu livre des *Hypotyposes* a été faussement supposé sous le nom de Clément d'Alexandrie. »

Nous avons vu que cette opinion est peu vraisemblable, bien qu'elle puisse s'autoriser, dans une certaine mesure, du grand nom de Le Nain de Tillemont.

Clément avait beaucoup lu, livres et florilèges ; il cite souvent Platon et Philon. C'est sans doute à ces philosophes qu'il avait

emprunté l'erreur que lui reproche Photius en termes obscurs : Καὶ ἰδέας ὡς ἀπὸ τινῶν ῥητῶν εἰσαγομένας δοξάζει. La traduction latine : *et ideas veluti certis decretis induci fingit*, ne signifie rien. Mgr Duchesne a supprimé cette phrase dans l'analyse qu'il a donnée du texte de Photius. Bardenhewer, dans sa *Patrologie*, traduit : « Il cherche à déduire une doctrine des idées de certaines paroles de l'Ecriture. » Cette interprétation a cela de juste qu'elle reconnaît le sens de ῥητά τινα dans Photius ; quelques lignes plus haut, dans la même analyse, il a écrit que les *Hypotyposes* discutent περὶ ῥητῶν τινων de l'Ancien et du Nouveau Testament. Je crois que les ῥητά du second passage sont les paroles du Dieu créateur de la Genèse qui, d'après le traité de Philon sur la création du monde, n'ont fait que projeter sur la matière informe et préexistante les idées formées dans l'intelligence divine. Il faudrait donc paraphraser ainsi le passage de Photius : « Clément estime que la matière est éternelle et que les idées, c'est-à-dire les archétypes intelligibles du monde sensible, y ont été introduites (εἰσαγομένας) par les paroles que l'Écriture sainte prête au Dieu créateur. » Les deux reproches faits ici à Clément sont corrélatifs : admettant (avec l'interprétation littérale de la *Genèse*) la préexistence d'un chaos, il fait intervenir la parole du Démiurge pour ordonner et féconder cette matière par l'infusion des idées. Cette doctrine est déjà celle de Philon ; il serait étrange qu'un hérétique du IIIe siècle l'eût interpolée dans l'ouvrage de Clément.

C'est également à Philon ou à l'un de ses successeurs que Clément doit avoir emprunté ce qu'il disait des métempsychoses. Suivant Philon, l'air qui nous entoure est peuplé d'âmes, dont les unes se détournent des corps comme de prisons et de tombes pour s'élever dans l'éther (idée orphique et platonicienne), tandis que d'autres descendent vers les corps mortels, ou, repris du désir de la vie terrestre, s'y introduisent à nouveau. Philon rattache ces spéculations d'origine grecque au texte de la Genèse (XXVIII, 12) qui relate le songe de Jacob : l'échelle symbolise l'air, les anges qui la montent ou en descendent sont les âmes (1). Si Clément,

(1) *Des songes*, I, 22.

commentant à son tour ce passage, s'est approprié l'exégèse de Philon, il n'est pas surprenant que Photius l'ait accusé d'enseigner la métempsychose, doctrine à laquelle le christianisme orthodoxe a toujours refusé de faire accueil.

VII

Après avoir fait observer que la pluralité des λόγοι est une idée philonienne (les λόγοι de Philon sont des vertus divines, δυνάμεις), je passe à l'accusation la plus grave de Photius, celle qui est accompagnée de deux adverbes injurieux. Clément aurait fait sortir Ève d'Adam non comme l'enseigne l'Eglise, mais d'une manière indécente et impie (αἰσχρῶς καὶ ἀθέως). Ces deux mots sont extrêmement énergiques, le premier surtout, que l'on pourait peut-être rendre plus exactement par obscène (1) ; Photius ne l'a certainement employé qu'à bon escient.

D'après ce qui a été dit plus haut des relations entre les doctrines attribuées à Clément et celles de Philon, on pourait penser que Photius accuse Clément d'avoir enseigné la thèse qui considère le premier Adam comme un être double. Je n'ai vu cette opinion exprimée qu'une fois, dans l'*Ancienne littérature chrétienne* de Mgr Batiffol (1906, p. 162) : « Photius, écrit-il, déclare que l'ouvrage (les *Hypotyposes*) est sur certains points orthodoxe, sur d'autres tissus « d'impiétés et de fables », éternité de la matière, création du Fils, pluralité des λόγοι, métempsychose, *androgynie d'Adam.* » Nous avons vu que Photius ne dit pas cela ; c'est l'interprétation de Mgr Batiffol. Dans de nombreux ouvrages plus anciens que j'ai consultés, il n'y a aucune tentative d'explication ; M. Eug. de Faye, dans son intéressante monographie sur Clément, n'offre aucune hypothèse et, quand je l'ai questionné par écrit sur celle de l'androgyne primitif, il m'a répondu que cette interprétation du texte de Photius était nouvelle pour lui. Je m'étais adressé à M. de Faye parce que, avant d'avoir trouvé ces mots, *androgynie*

(1) Tillemont le rend par *infâme*, ce qui n'est pas excessif.

d'Adam, dans l'ouvrage de Mgr Batiffol, la même explication m'était venue à l'esprit. J'ajoute qu'on chercherait en vain la moindre indication à ce sujet dans les longs articles *Clément*, *Adam* et *Ève* qui ont paru récemment dans le grand *Dictionnaire de théologie catholique* ; il n'en est pas question davantage dans l'article *Ève* du *Dictionnaire* de Bayle, auquel les critiques ont pourtant reproché d'être trop long.

Si Photius s'était servi à ce propos du mot μυθώδης, *fabuleux*, je m'en tiendrais à l'idée qui m'est venue et féliciterais Mgr Batiffol de m'avoir devancé. Mais Photius se sert, comme nous l'avons déjà observé, d'un tout autre langage. La naissance d'Ève, telle que la racontait Clément, n'était pas fabuleuse, mais obscène et impie. Or, dans la mesure où elle paraît avoir été acceptée par certains docteurs juifs et chrétiens, c'est-à-dire sans aucune allusion aux dédoublements qui expliquent les passions anormales, la thèse de l'androgyne divisé n'est ni obscène ni impie. Si l'on ne veut pas dénier toute valeur au témoignage de Photius, il faut postuler une autre légende qui mérite vraiment ces qualificatifs sévères. Je l'ai indiquée plus haut en rappelant le mythe phrygien de la naissance d'Agdistis ; la preuve qu'il s'agit là d'une légende qu'on peut appeler obscène, c'est que je me suis contenté d'y faire allusion en recourant à des termes voilés.

Je conclus donc que la doctrine attribuée par Photius à Clément repoussait, comme Philon, l'interprétation littérale, n'admettait pas non plus la dissection d'un androgyne, mais retenait, comme point de départ, le sommeil troublé d'Adam.

VIII

Bien que cette hypothèse paraisse satisfaire à tous les termes du problème, elle serait peut-être trop hardie si elle ne pouvait invoquer un texte. Or, ce texte existe ; il se trouve, très mutilé, il est vrai, et en partie inintelligible, dans la deuxième partie de ce qu'on appelle le livre VIII des *Stromates* de Clément, parce que ces morceaux détachés — un petit traité de logique, les ex-

traits de Théodote et les extraits des prophètes — font suite au septième livre des *Stromates* dans l'unique manuscrit qui nous soit resté de ce livre, celui de la bibliothèque laurentienne à Florence.

Cette seconde partie porte un titre très obscur : Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί, c'est-à-dire : « Abrégés d'extraits de Théodote et de la doctrine dite anatolienne vers les temps de Valentin. » Valentin est certainement l'hérésiarque célèbre, qui est plusieurs fois nommé dans ces fragments ; mais qui est Théodote ? Nous n'en savons absolument rien (1). Il existe trois opinions principales au sujet de ce recueil, dont le texte est extrêmement corrompu et ne peut guère être corrigé, puisqu'on n'en possède encore qu'un seul manuscrit :

1° Ce seraient des notes prises par Clément dans une sorte de florilège d'opinions hérétiques qu'il se proposait de combattre dans le livre VIII des *Stromates* ; la mort l'ayant surpris avant qu'il eût rédigé ce livre, ses amis publièrent ses notes comme ils les trouvèrent ;

2° Ce seraient des notes prises par un fabricant d'extraits dans le livre VIII des *Stromates* ;

3° Ce seraient des extraits des *Hypotyposes*, annexés à un manuscrit des *Stromates*.

De témoignages concluants, permettant de choisir entre ces hypothèses, il n'y en a point. Eusèbe et Photius connaissent bien huit livres de *Stromates* ; mais, à l'époque de Photius, quelques exemplaires donnaient, en guise du livre VIII de cet ouvrage, le petit traité de Clément, *quis dives salvetur*, que nous avons conservé. Il y avait donc des doutes sur le degré d'intégrité ou d'authenticité de ce huitième livre. Quelques passages des Ἐκλογαί (qui ne sont pas des extraits de prophètes, mais des textes hérétiques) ont été cités par des auteurs de basse époque comme appartenant

(1) On a supposé que c'est un Byzantin, contemporain de Clément, qui essaya de rendre catholique la doctrine de Valentin en rejetant le dualisme dont elle était entachée (Bunsen, *Christianity*, t. V, p. 204).

au livre VIII des *Stromates*; mais d'autres l'ont été comme tirés des *Hypotyposes*. En réalité, dès une époque fort ancienne, on ne savait trop que faire de ces morceaux (1).

Après Dibelius (2), M. Eug. de Faye a étudié sommairement, dans son ouvrage sur les gnostiques et le gnosticisme (1913), ces obscurs extraits de Théodote, où il reconnait « une véritable analyse d'un écrit gnostique que Clément voulait évidemment réfuter. » Dans les trente premiers paragraphes, les citations de l'écrit de Théodote sont entremêlées de remarques de Clément, reconnaissables, en général, à leur clarté; à partir du paragraphe 30, les notes de Clément sont rares ou font défaut. Contre Rubens et Arnim, Dibelius n'admet pas que les longs extraits soient tous tirés d'un auteur valentinien, la part de Clément étant réduite à peu de chose ; mais la distinction entre citations et observations de l'auteur reste souvent très difficile à opérer.

Le 21e extrait de Théodote abrège une théorie qui se rapporte à l'eschatologie valentinienne. Dans l'homme primitif, il y a des éléments masculins, qui représentent l'*élection* (au sens mystique) et des éléments féminins, qui représentent la *vocation*. Les éléments masculins sont angéliques et se réunissent au Logos dans le Plérôme; les éléments féminins, qui sont les âmes épurées des Valentiniens (3), épousent les anges. C'est pourquoi il est écrit que le créateur a fait les hommes à son image, qu'il les a fait mâle et femelle. Voici maintenant des mots qu'il faut traduire littéralement:

Οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ Ἀδάμ, de même aussi dans Adam, τὸ μὲν ἀρρενικόν ἔμεινεν αὐτῷ, l'élément mâle lui resta, πᾶν δὲ τὸ θηλυκὸν, σπέρμα ἄρα ἀπ' αὐτοῦ, Εὔα γέγονεν, *quiquid vero femininum, scilicet semen ex ipso, Eva actum est*, ἀφ' ἧς αἱ θήλειαι, de laquelle dérivent les femmes, ὡς ἀπ' ἐκείνου οἱ ἄρρενες, de même que les mâles dérivent d'Adam (4).

(1) Bunsen (*Christianity*, t. V, p. 201 sq.), publie les extraits de Théodote comme « fragments du livre I des Hypotyposes. » Cf. *Dict. of Christian biography*, art. *Clemens*.

(2) *Zeitschrift für N. T. Wissenschaft*, 1908, p. 230 sq.

(3) Τὸ διαφέρον πνεῦμα. Bernays écrit : τὸ διαφέρον σπέρμα, *semen eximium*.

(4) Bernays (ap. Bunsen, *Christianity and Mankind*, t. V, p. 227) écrit :

Il est impossible, ou, du moins, je ne vois pas qu'il y ait moyen de comprendre autrement ce langage : Ève est considérée comme une émanation physique d'Adam, et non pas comme formée par le créateur d'une partie de son corps, ou comme la moitié d'un corps double divisé.

Y a-t-il là trace d'une doctrine enseignée par quelque Valentinien ? Je n'en sais rien. Il me suffit de dire que dans cet extrait, qui concerne une opinion mystique des Valentiniens, on trouve exprimée incidemment, avec une clarté relative, une sorte de mythe qui rappelle celui d'Agdistis et ne paraît pas pouvoir s'expliquer différemment.

L'extrait 2, extrêmement obscur, se meut, si l'on peut dire dans le même ordre d'idées :

« Ceux de l'école de Valentin disent que, le corps animal ayant été formé, le Logos y introduisit pendant le sommeil *semen virile, quod est angelici seminis defluxio* (σπέρμα ἀρρενικὸν, ὅπερ ἐστὶν ἀπορροία τοῦ ἀγγελικοῦ).

C'est cet élément masculin et angélique qui demeura, comme nous l'avons vu, dans Adam ; Ève fut formée de l'élément féminin émané de lui.

Photius a pu lire quelque chose de semblable dans les *Hypotyposes* et se trouver aussi embarrassé que les critiques modernes, à la lecture des fragments de Théodote, pour discerner ce qui

Πᾶν τὲ τὸ θηλυκὸν σπέρμα ἀράμενον ἀπ' αὐτοῦ Εὔα γεγονεν (*omne vero femininum semen avolans ab eo factum est Eva*). Cet ἀράμενον est bien peu vraisemblable ; le texte, tel que je l'ai ponctué et traduit, se comprend bien mieux. — Stählin, dans l'éd. des Pères grecs de Berlin (p. 113, 23) écrit ἀρθὲν ἀπ' αὐτοῦ, d'après une correction d'Usener. Il faudrait alors traduire, sans user de virgules : πᾶν δὲ τὸ θηλυκὸν σπέρμα ἀρθὲν ἀπ' αὐτοῦ, *et omne femininum semen oriens ab eo*, Εὔα γέγονεν, *Eva factum est*. En réalité, la différence n'est pas grande ; nous avons toujours la conception d'un être primitif renfermant en lui les deux sexes (sans être *double* ni *androgyne*), et répandant en dehors les éléments féminins, qui forment (avec l'aide de la Terre Mère ?) la première femme. M. Cumont m'a fait observer qu'il y avait, dans le mazdéisme, une doctrine offrant quelque ressemblance avec le mythe d'Agdistis (Alberuni, *Chronol.*, p. 107, 30, trad. Sachau). Ahriman dévore Gayomart de haut en bas ; lorsqu'il en arrive au milieu du corps, *duo seminis guttae in terram cadunt unde nascuntur dumi inter quos nati sunt Mésha et Méshana*. Il y a encore quelque chose d'analogue dans le *Bundehesch*, XV, 1 (trad. West, p. 54).

était de Clément et ce qui était de l'écrit gnostique qu'il résumait. Mais il se peut aussi que les singulières expressions de l'extrait 21 ne soient qu'une allusion à une thèse exposée avec détail dans un écrit perdu, dont Clément aurait parlé plus longuement sans prendre la peine de la réfuter. De toutes façons, les expressions très énergiques de Photius ne peuvent convenir qu'à une thèse de ce genre, et non pas à l'application du mythe platonicien de l'être double au récit de la *Genèse*, application qui a été tentée même avant Philon et qu'il n'y avait pas lieu, semble-t-il, de qualifier d'obscène et d'impie, parce que ce roman ontologique n'est ni l'un ni l'autre, mais seulement aussi arbitraire qu'il est ingénieux.

OBSERVATIONS SUR VALENTIN
ET LE VALENTINISME (1)

I

Écrivant en 152 son *Apologie*, Justin, dans un passage célèbre (chap. 26), reproche aux Romains d'avoir honoré d'une statue le charlatan Simon de Gitta; c'est que Justin, quoique professeur de rhétorique, avait mal lu et mal compris la dédicace à un dieu latin, *Semoni Sanco deo*, qui a été retrouvée en 1574 près du Tibre. Il parle ensuite de l'hérésiarque Ménandre, élève de Simon, qui fonda une secte à Antioche, et de Marcion, autre hérésiarque, qui était encore en vie. Ces gens-là et bien d'autres, qui enseignaient le libertinage, n'ont pas, dit-il, été poursuivis, tandis que les chrétiens le sont, malgré leur innocence. Justin ajoute qu'il a publié un traité sur les hérésies et qu'il le tient à la disposition des empereurs Marc Aurèle et Verus auxquels son apologie est adressée. Mais, contrairement à ce qu'on a dit une fois, il est inexact qu'il mentionne lui-même Valentin (2).

Irénée, vers 185, écrivant à Lyon, cite (IV, 6, 2) un ouvrage de Justin contre Marcion, qui formait peut-être un chapitre de l'ouvrage contre les hérétiques en général.

Tertullien, en 218, combattant les disciples de Valentin, dit qu'il a puisé ses informations dans des traités dirigés contre les héré-

(1) Lu à l'Académie des Inscriptions les 12 et 19 octobre 1917 (*Comptes rendus*, 1917, p. 347) et publié *Revue archéologique*, 1921, II, p. 129-145.

(2) *Encycl. Brit.*, art *Valentinus*, p. 852.

tiques et cite à ce propos ceux de Justin, de Miltiade, d'Irénée et de Proculus. Ainsi, Justin avait bien pris à partie Valentin, dont il était le contemporain. En effet, d'après Irénée, Valentin vint à Rome du temps de l'évêque Hygin, fleurit sous l'évêque Pius et resta là jusque sous Anicetus, ce qui répond à peu près aux années 138 à 160. En 152, ses tendances hérétiques devaient déjà s'être révélées depuis quelque temps, alors qu'au dire de Tertullien encore il avait commencé par conquérir un grand crédit à Rome et s'était même porté candidat au titre d'évêque de cette ville. La date de 138, pour l'arrivée de Valentin à Rome, se trouve ainsi indirectement confirmée.

Tertullien, comme on l'a remarqué depuis longtemps, a démarqué le livre d'Irénée et n'y a ajouté que très peu de chose. Donc, ou il n'a pas lu Justin, bien qu'il le cite, ou il n'y a rien trouvé d'important, ou Justin est une des sources principales d'Irénée, de sorte qu'en traduisant l'un (ou en copiant la vieille traduction latine qui nous reste), Tertullien pouvait, de bonne foi, croire qu'il faisait usage de l'autre. A cette dernière hypothèse s'oppose le silence complet d'Irénée lui-même, qui pourtant nous a entretenu de ses sources. Il adresse son livre à un homme qu'il ne nomme pas, mais qu'il respecte apparemment beaucoup et qui exerce autour de lui une grande influence. Ce personnage, nous dit-il, désire depuis longtemps connaître les doctrines des hérétiques, mais ne réussit point à se procurer les informations nécessaires. Irénée a été plus heureux. Il a eu entre les mains quelques mémoires (ὑπομνήματα) des disciples de Valentin et a pu causer avec quelques-uns des hérétiques de la secte pour s'enquérir de leurs opinions. Puis il nous dit qu'il s'occupera particulièrement de la doctrine des disciples de Ptolémée, dont l'école est une branche de celle de Valentin. De Justin, pas un mot, alors pourtant qu'il cite ailleurs, dans le même ouvrage, le livre de Justin contre Marcion. La bonne foi d'Irénée étant certaine, il faut conclure de là que le chapitre relatif à Marcion avait sans doute été publié à part par Justin, peut-être sous une forme plus développée, et que son ouvrage d'ensemble sur les hérésies de son temps, où il était question de Valentin, n'était pas parvenu à Lyon.

Ce qu'Irénée a tiré des Valentiniens au cours de conversations ne devait pas être considérable, car nous savons par lui, et surtout par Tertullien, avec quelle réserve ils s'exprimaient. « Les Valentiniens, dit ce dernier, ont aussi leurs mystères d'Éleusis, protégés par leur inviolable silence et qui n'ont de céleste que l'obligation de se taire. Interrogez-les avec candeur, ils vous répondent en fronçant les sourcils : « O profondeur ! » Poussez les de question en question, ils affirment avec des subtilités équivoques la foi qui nous est commune. Prouvez-leur indirectement que vous les avez pénétrés, ils nient tout ce qu'ils s'aperçoivent que vous savez. » D'ailleurs, même si Irénée avait interrogé un Valentinien repentant, revenu à l'Église, on ne conçoit pas qu'il eût pu apprendre de lui la théogonie effroyablement compliquée qu'il expose et dont on relit aujourd'hui le résumé à plusieurs reprises avant d'en pouvoir retenir les traits essentiels. Restent donc les ouvrages des disciples, notamment de Ptolémée. Ce Ptolémée vivait encore vers 185, pendant qu'Irénée écrivait à Lyon; nous savons par Hippolyte qu'il fut, avec Héracléon, le chef de l'école prospère des Valentiniens de l'ouest, alors que l'école asiatique, restée plus fidèle à la pensée du maître, n'était plus représentée en 218, suivant Tertullien, que par un seul sectaire qui enseignait à Antioche. Tertullien sait, au sujet de Ptolémée, quelque chose qu'on ne trouve pas ailleurs : alors que Valentin considérait les Éons comme de simples affections de la divité suprême (*sensus et affectus et motus... in ipsâ summâ divinitatis*), Ptolémée en fit des substances indépendantes et personnelles (*distinctis in personales substantias*). On a supposé que Tertullien avait emprunté cette information à Proculus ; quoi qu'il en soit, il ne l'a pas inventée et il en résulte clairement que l'exposé, partout reproduit, du système de Valentin par Irénée, n'est qu'un développement de celui du maître. Cela est du reste d'accord avec le témoignage d'Irénée lui-même. Ce que Justin avait écrit contre Valentin nous est donc complètement inconnu ; si cela avait été important, Tertullien, qui cite Justin, nous l'aurait appris Mais il n'y a rien d'étonnant que Justin ait mal connu la doctrine de Valentin, encore vivant et enseignant à Rome, où il avait d'abord affecté l'orthodoxie, car

Valentin n'a pas écrit d'ouvrages dogmatiques. Les fragments considérables que nous ont conservés Clément d'Alexandrie, Épiphane et quelques autres proviennent de ses sermons, de ses lettres, de ses hymnes. Il est vrai qu'on a découvert en 1891, dans un manuscrit de Milan, la mention d'un ouvrage de Valentin sur les trois natures, c'est-à-dire la matière, la vie et l'âme. Mais si cet écrit avait été considérable, ou si on l'avait toujours cru authentique, nous en saurions certainement davantage, et Clément, en particulier, y aurait fait des emprunts.

D'après le texte de Tertullien cité plus haut, Ptolémée n'avait été novateur que par la vie individuelle qu'il attribuait aux hypostases de Valentin : il avait transformé sa philosophie mystique en mythologie. Sur le fond des choses, c'est-à-dire le système destiné à expliquer l'origine du monde sensible par la dégradation d'une personne du monde des Éons, il devait d'autant plus être d'accord avec son maître que ce dernier n'a pu innover lui-même que dans le détail. Toutes ces laborieuses extravagances remontent, en effet, très haut : à travers les systèmes des Ophites et de Simon de Gitta, elles se rattachent d'une part à la cabbale juive, aux livres sapientiaux et à d'autres rêveries orientales, peut-être persanes, de l'autre et surtout à Philon de Byblos, au *Timée* de Platon, aux premiers poètes philosophes de la Grèce et aux théogonies de l'orphisme. On à pu soutenir, de nos jours, qu'elles se reliaient aussi au bouddhisme. Le problème étant le même — expliquer que l'infini se soit abaissé à produire le fini, expliquer aussi l'origine du mal, question connexe à la première — il n'est pas surprenant qu'on ait eu recours, pour le résoudre, aux mêmes combinaisons à la fois savantes et enfantines, consistant à expliquer l'inexplicable par des enchaînements d'hypothèses, de simples vues de l'esprit. Il y a là un courant très large qui coule parallèlement, depuis que les hommes pensent, à celui des religions et des mythologies consolidées par l'autorité ou la littérature. Il ne s'arrêtera pas avant que les hommes aient cessé d'être dupes des mots qu'ils prononcent et de croire qu'une conception rationnelle, ou qui en a l'apparence, puisse leur permet-

tre d'embrasser la réalité supra-sensible, en dehors de l'espace et du temps.

II

Tertullien parle deux fois des psaumes de Valentin. Combattant l'hérésiarque valentinien Alexandre (*de Carne Christi*, 17), il écrit : « Laissons de côté Alexandre avec les syllogismes qu'il apporte dans la discussion, *et aussi avec les psaumes de Valentin, dont s'appuie de temps en temps son étrange audace, comme s'ils venaient d'une autorité respectable.* » Et plus loin (c. 20) : « Nous avons encore pour nous l'appui des psaumes, *non pas des psaumes d'un Valentin, l'apostat, l'hérétique et le platonicien*, mais ceux du très saint prophète David, dont l'autorité est si bien reconnue. » Ici, Tertullien a beau faire fi des psaumes de Valentin : il reconnaît implicitement, par sa manière d'en parler, que certains chrétiens qualifiés d'hérétiques les citaient comme des témoignages comparables à ceux du Psautier mal attribué à David.

Un fragment d'un psaume de Valentin, qui fait regretter la perte du reste, nous a été conservé par Hippolyte au livre VI des *Philosophoumena*, lequel est consacré aux hérésies similaires de Simon et des Valentiniens. Hippolyte est préoccupé, comme toujours, de montrer que les doctrines gnostiques se rattachent à Pythagore et à Platon. Après avoir fait sentir l'affinité du Valentinisme avec le Pythagorisme (chap. 37), il en vient à Platon et, comme terme de comparaison, il transcrit en partie la deuxième lettre attribuée à ce philosophe, morceau généralement considéré aujourd'hui comme apocryphe, mais qui n'en est pas moins d'un haut intérêt. C'est la section de la lettre à Denys qui est précédée de ces mots : « La petite sphère n'est pas exacte ; Archidémos te le fera voir, quand il sera près de toi », détail qui ne se rapporte ni à ce qui précède, ni à ce qui suit, qu'un faussaire, même très astucieux, n'avait aucun intérêt à introduire et qui peut prêter à des réflexions dont ce n'est pas ici le lieu. Il suffit de rappeler qu'un critique aussi sévère que Bentley croyait à l'authenticité

de ces lettres; on ne dira pas que le sentiment de la grécité lui ait fait défaut. Platon continue : « Quant à la question autrement grave et en quelque manière divine sur laquelle tu l'as chargé de venir me demander des éclaircissements, il devra mettre tous ses soins à te l'expliquer. Tu te plaindrais, s'il faut l'en croire, de n'avoir pas été suffisamment édifié sur la nature de l'être premier. Il faut donc t'en parler, mais d'une manière énigmatique, afin que si cette lettre éprouvait quelque accident sur terre ou sur mer, elle ne pût être comprise de qui la lirait. Voici donc ce qui en est. Autour du roi de toutes choses, sont toutes choses; il est la fin de toutes choses et le principe de tout ce qui est beau. Ce qui est second est autour des seconds principes et qui est troisième autour des troisièmes [ceci ressemble assez aux trois natures de Valentin]. Désireux de connaître la nature de ces principes, l'âme humaine considère tout ce qui offre avec elle quelque parenté, sans rien trouver qui la satisfasse... Tu me demandes, fils de Denys et de Doris, quelle est la cause de tous les maux. L'âme se tourmente de son ignorance à cet égard et tant qu'elle n'en aura pas été délivrée, elle n'atteindra pas la vérité. Écoute ce qu'il y a d'admirable dans cette affaire. Il est beaucoup d'hommes qui ont reçu ces doctrines; ils sont habiles à apprendre, habiles à se souvenir, déjà vieux; eh bien, ils déclarent que ce qui leur avait semblé le plus incroyable est ce qui leur paraît aujourd'hui la vérité, et réciproquement [serait-ce une allusion à la doctrine du péché originel enseignée par l'orphisme ?] Prends donc bien garde d'avoir à regretter un jour ce qui te sera échappé à ce sujet. C'est pourquoi moi-même je n'ai rien écrit sur ces questions; il n'y a pas là-dessus d'ouvrage de Platon; il n'y en aura jamais. Ceux qui passent pour être de moi sont de Socrate, alors qu'il était dans l'éclat de sa jeunesse » [je ne vois pas comment expliquer cette dernière phrase; du reste, la citation d'Hippolyte est tronquée en plusieurs endroits]. — Valentin, poursuit Hippolyte, ayant lu ces mots, admit que le roi dont parlait Platon était le Père et l'Abîme (Bythos), principe de tous les Éons. Quant aux seconds principes, il supposa que c'étaient les Éons eux-mêmes, à l'intérieur du plérôme; les troisièmes seraient ce qui est en dehors du plérôme. Valentin a montré tout

cela brièvement dans un psaume, commençant par le bas alors que Platon commence par le haut. Il s'exprime ainsi:

Ἀέρος πάντα βλέπω κρεμάμενα,	Je vois tout suspendu de l'air,
πάντα δ' ὀχούμενα πνεύματι νοῶ,	je comprends que tout est porté par l'esprit,
σάρκα μεν ἐκ ψυχῆς κρεμαμένην,	la chair suspendue à l'âme,
ψυχὴν δ' ἀέρος ἐξερχομένην,	l'âme s'élançant hors de l'air,
ἀέρα δ'ἔξ αἴθρης κρεμαμένου,	l'air suspendu à l'éther,
ἐκ δὲ βυθοῦ καρποὺς φερομένους,	les fruits tirés de l'Abîme,
ἐκ μήτρας δὲ βρέφος φερόμενον.	l'enfant tiré de la matière.

Hippolyte croit comprendre ce que nous ne comprendrions pas sans lui. Valentin signifie, dit-il, que la chair est la matière qui est suspendue à l'âme du Démiurge. L'âme naît de l'air, c'est-à-dire que le Démiurge naît par l'esprit en dehors du Plérôme. L'air naît de l'éther, c'est-à-dire que la Sophia extérieure sort du Plérôme. Les fruits sont sortis de l'Abîme, c'est-à-dire que tous les Éons sont des émanations de Bythos le Père. — Évidemment, ce ne sont pas là de simples hypothèses d'Hippolyte; le contexte et sans doute des commentaires de disciples devaient l'éclairer à ce sujet.

Ces vers de Valentin, qui ont leur grandeur, sont assurément bien ténébreux; mais le sont-ils plus que les *Odes de Salomon* dont un texte syriaque, peut-être traduit du grec, a été publié par Rendell Harris en 1909? Qu'on en juge: je cite la traduction de la 19e Ode par M. l'abbé Labourt et c'est celle-là que je tiens à citer parce qu'une phrase — relative à la Vierge mère — a été alléguée par Lactance, qui n'hésitait pas à l'attribuer au roi Salomon. Lactance, comme l'a montré M. Rendell Harris, n'avait pas extrait cette citation du texte même; il se servait d'un recueil de textes choisis, analogue à celui que nous a laissé saint Cyprien et qui n'était certes pas le premier de son genre, puisque M. Harris me semble avoir établi qu'antérieurement même aux Évangiles et aux Épîtres, les prédicateurs chrétiens disposaient d'anthologies analogues qui leur fournissaient notamment des arguments pour

confondre les juifs, en leur démontrant que tout ce qui était arrivé avait été prédit dans leurs anciens livres et que ces rencontres souvent très frappantes rendaient évidentes les desseins de Dieu.

Traduction Labourt :

« Une coupe de lait m'a été apportée, et je l'ai bue dans la douceur et la suavité du Seigneur. Le Fils est cette coupe, et celui qui a été trait, c'est le Père, et celui qui l'a trait, c'est l'Esprit Saint, parce que ses mamelles étaient pleines et il voulait que son lait fût répandu largement. L'Esprit saint a ouvert son sein et a mêlé le lait des deux mamelles du Père et a donné le mélange au monde, à son insu ; et ceux qui le reçoivent dans sa plénitude sont ceux qui sont à droite. L'esprit étendit ses ailes sur le sein de la vierge et elle conçut et elle enfanta, et elle devint mère-vierge avec beaucoup de miséricorde; elle devint grosse et enfanta un fils sans douleur ; et afin qu'il n'arrivât rien d'inutile [pas de sens], elle ne demanda pas de sage-femme pour l'assister; comme un homme, elle enfanta volontairement [pas de sens]; elle enfanta en exemple, elle posséda en grande puissance, elle aima en salut et le garda dans la suavité et (le) montra dans la grandeur. Alleluia ! »

Bien entendu, les critiques, ceux-mêmes qui considéraient le noyau de ce recueil d'odes comme juif, sont d'accord pour déclarer que celle-ci est chrétienne, bien que n'appartenant pas à la Grande Église, mais à quelque secte. Lactance a cité ces mots de l'ode : « *Infirmatus est uterus virginis et accepit fetum et gravata est et facta est in multa miseratione mater virgo* ». L'auteur de l'anthologie qu'a consultée Lactance avait, à la différence de cet auteur, lu le morceau entier; pour l'attribuer à Salomon, pour le tenir antérieur de mille ans au christianisme ou, du moins, purement juif, il devait avoir soit des raisons qui nous échappent, soit une stupidité impénétrable à notre critique. A cette difficulté s'en joint une autre: nous ne connaissons pas de secte chrétienne dont les doctrines soient reproduites ou même indiquées dans ce recueil; nous ne trouvons pas ailleurs l'idée poétique que le Saint-Esprit ait donné ses soins à traire le Père, parce que ses mamelles étaient

pleines de lait à éclater, qu'il ait ensuite mêlé le lait tiré de ses mamelles et qu'il en ait composé un breuvage sacré qui est le Fils.

Bien plus : le faussaire supposé a été si habile que, tout en parlant de la naissance virginale et en mentionnant une fois la croix (dans un passage inintelligible), il n'a jamais parlé ni du Christ, ni de l'idée du péché, ni de la Rédemption. Les faussaires, ceux surtout qui écrivent un galimatias mystique, prennent d'ordinaire moins de précautions. Mais je ne prétends pas trouver le mot de l'énigme, qui doit peut-être se chercher dans la gnose juive ; je la tiens même pour tout à fait insoluble tant qu'on ne possèdera pas de documents nouveaux pour nous éclairer.

En citant cette ode après le fragment du psaume de Valentin — nous avons aussi des Psaumes attribués à Salomon, qu'on croit du Ier siècle avant notre ère — je me suis souvenu qu'au moment de la première publication des *Odes*, le savant Preuschen a promis d'établir qu'elles n'étaient autre chose qu'un fragment du psautier valentinien. Mais, de 1910 à 1914, Preuschen n'a rien publié à ce sujet ; c'est donc probablement qu'il a changé d'avis. En revanche, un des meilleurs connaisseurs de la gnose, Bousset, écrivait en 1911 (1) : « Nous pouvons conjecturer que les psaumes de Valentin ressemblaient dans leur genre aux belles odes de Salomon récemment découvertes, sans pourtant suggérer que ces psaumes en particulier soient spécifiquement gnostiques ou valentiniens ».

Sauf que les *Odes de Salomon* ne me semblent pas belles, mais seulement ténébreuses, je suis de l'avis de M. Bousset, qui reflète, en se donnant garde de l'adopter entièrement, l'opinion émise autrefois par Preuschen. Mais j'irais volontiers plus loin que lui. Mettez cette littérature en prose, comme les traducteurs sont obligés de le faire : il y a là des extravagances qui confondent l'esprit. Laissez-leur la forme poétique de l'original, comme au Rig-Véda, aux Gâthas, aux Odes de Pindare et à tant d'autres poèmes très anciens que trahit tout traducteur : je ne dis pas que

(1) *Enc. Brit.*, s. v. *Valentinus.*

cela sera supportable à un esprit moderne, mais il se révoltera beaucoup moins contre une obscurité voulue, des métaphores et des idées incohérentes. Or, je rappelle : 1° que Valentin n'a pas écrit d'ouvrage didactique ; 2° que son psautier était encore très estimé de ses disciples en 218 ; 3° que sa théosophie a dû être comprise, du moins en gros, et interprétée oralement, avant d'être l'objet des commentaires de ses élèves ; 4° que toute théologie s'exprime d'abord par des hymnes rituelles, comme en chantaient les chrétiens que Pline le Jeune connut en Bithynie, et que les théologiens viennent toujours après les poètes ; même le début de la Genèse passe aujourd'hui, à cause de ses refrains, pour la mise en prose d'un ou plusieurs hymnes de la Création ; 5° que le fragment cité par Hippolyte est, suivant ce dernier, qui connaissait le contexte, comme un raccourci de toute la doctrine. J'en conclus qu'il faut attribuer au psautier de Valentin une grande importance et que l'œuvre poétique de ce théosophe doit contribuer à expliquer tout ensemble la diffusion de sa doctrine et l'impression d'épopée lourdement traduite que nous laissent les résumés grecs et latins que nous en avons.

III

Un autre fragment de poésie valentinienne mérite de retenir un moment notre attention, car il ne me semble pas qu'il ait encore reçu tous les éclaircissements qu'il comporte. C'est une épitaphe métrique en grec découverte à Rome en 1858, traduite par Renan (*Origines*, VII, p. 147) et publiée en dernier lieu par l'abbé Aigrain dans son utile *Manuel d'épigraphie chrétienne* (n° 81). Un mari s'adresse à sa femme, qui était en même temps, dit-il, sa parente par le sang ; l'anagramme des cinq premiers vers donne son nom Φλαβια (*Flavia*). Voici le texte, avec les restitutions certaines des éditeurs :

Φῶς πατρικὸν ποθέουσα, σύναιμε, σύνευνε, σοφή μου,
λούτροις χρεισαμένη Χριστοῦ μυρὸν ἄφθιτον, ἁγνόν,

αἰώνων ἔσπευσας ἀθρῆσαι θεῖα πρόσωπα,
βουλῆς τῆς μεγάλης μέγαν ἄνγελον, υἱὸν ἀληθῆ,
εἰς νυμφῶνα μολοῦσα καὶ εἰς κόλπους ἀνόρουσας
αἰώνων πατρικοὺς καὶ.....
οὐκ ἔσχεν κοινὸν βιότου τέλος ἥδε θανοῦσα,
κάτθανε καὶ ζώει καὶ ὁρᾷ φάος ἄφθιτον ὄντως,
ζώει μὲν ζωοῖσι, θάνεν δὲ θανοῦσιν ἀληθῶς·
Γαῖα, τὶ θαυμάζεις νέκυος γένος; ἢ πεφόβησαι;

J'ajoute la traduction de Renan, reproduite par M. Aigrain ; Renan n'a fourni aucun commentaire :

« Désireuse de voir la lumière du Père, compagne de mon sang, de mon lit, ô ma sage, parfumée au bain sacré de la myrrhe incorruptible et pure de Christos, tu t'es hâtée d'aller contempler les divins visages des Éons, le grand Ange du grand Conseil, le Fils véritable, pressée que tu étais de te coucher au lit nuptial, dans le sein paternel des Éons...

« Cette morte-ci n'eut pas le sort commun des humains. Elle est morte, et elle vit et voit réellement la lumière incorruptible. Aux yeux des vivants, elle est vivante ; ceux qui la croient morte sont les vrais morts. Terre, que veut dire ton étonnement devant cette nouvelle espèce de mânes ? Que veut dire ta crainte ? »

Il y a plusieurs observations à faire sur cette belle traduction, qui équivaut à un commentaire perpétuel.

Dans la pensée des Valentiniens, l'âme de l'initié n'est pas seulement appelée après la mort à séjourner avec les Éons dans le Plérôme, mais à contracter un mariage mystique avec un ange céleste. La préfiguration de ce mariage des âmes initiées est l'histoire de la chute et de la rédemption de l'Éon Sophia. Dans une frénésie d'amour, elle a voulu approcher de Bythos, mais n'a pas pu y réussir ; pourtant, l'intensité du désir l'a rendue mère et elle a mis au jour un avorton, le monde matériel. Ainsi, par la chute de l'Éon Sophia, un pont est jeté entre le monde des esprits et celui des corps, qui est ensuite organisé par le Démiurge et ses anges, inférieurs aux Éons. La rédemption de Sophia s'accomplit par son union avec le sauveur céleste, *Sôter*, identifié plus tard au Christ qui, dans le système de Ptolémée, est le produit

collectif du Plérôme. La pensée dominante du rituel valentinien est de répéter l'expérience de l'union céleste de Sophia avec le Sôter. Les anges, tantôt considérés comme issus de Sôter et de Sophia, tantôt simplement comme l'escorte de Sôter, sont les fiancés célestes des âmes des initiés. Ainsi chacune de ces âmes est attendue au ciel par un ange. C'est pourquoi Irénée (I, 6, 4), dit que les gnostiques méditent sans cesse sur le mystère de l'union céleste en sizygie; c'est pourquoi aussi l'un de leurs rites essentiels était celui de la chambre nuptiale dont parle Irénée (I, 21, 3): « Quelques-uns, dit-il, préparent une couche nuptiale et accomplissent un rite mystique, en prononçant certaines formules, affirmant qu'ils célèbrent un mariage spirituel à l'exemple des conjonctions (sizygies) célestes. » Cela posé, le vers 5 de l'épitaphe devient clair. Comme la Sophia déchue, qui a violemment désiré d'abord, puis perdu, puis recouvré la pleine jouissance de la lumière éternelle, l'âme de l'initié, affranchie par la mort des liens de la matière, va contempler les Éons et, parmi eux, le grand Ange du grand Conseil (expression d'Isaïe, IX, 6) (1) et le Fils véritable, qui est ou qui a été identifié au Christ; ce grand Ange est le chef des Anges sans épithète, fiancés de l'âme, et c'est pourquoi il est dit que l'âme se dirige vers le lit nuptial, εἰς νυμφῶνα μολοῦσα. Ce n'est pas la conception chrétienne du mariage avec le Divin Époux — *adest sponsus qui est Christus* — mais avec un de ses anges; les anges gardiens du valentinisme sont des époux pour l'éternité.

Il est assez naturel que l'obsession de cette idée du mariage céleste autorise sur terre des concessions au libertinage. Pour préluder aux noces avec les anges, les converties se laissent parfois aller à des unions moins éthérées avec les initiateurs astucieux qui les séduisent. Irénée fut témoin de cela à Lyon (I, 13, 3). Il connut un Valentinien de la secte de Marcus, qui s'occupait de préférence des femmes élégantes et riches de la ville. « Je désire vivement, leur disait-il, vous faire participer à la grâce (*charis*)

(1) Cet ange du grand Conseil revient dans un fragments de Théodote *ap.* Clément d'Alexandrie (p. 355).

qui est en moi, car le Père de toutes choses voit sans cesse votre ange devant lui (il s'agit, bien entendu, du fiancé céleste). Recevez d'abord de moi et par moi le don de la grâce. Parez-vous comme une fiancée qui attend son fiancé, afin que vous soyez comme moi, et que je sois comme vous. Fixez le germe de la lumière dans votre chambre nuptiale. Recevez de moi un époux et soyez acceptée de lui. Mais voici que la grâce est déjà descendue sur nous : ouvrez la bouche et prophétisez ! » La dame répond : « Je n'ai jamais prophétisé, je ne sais comment m'y prendre. » Alors le convertisseur prononce de nouvelles invocations pour tromper sa victime et lui dit : « Ouvrez la bouche, dites n'importe quoi et vous prophétiserez ». Exaltée par ces paroles, le cœur battant sous le coup d'une vive émotion, la dame s'enhardit et prononce les premières paroles venues ; dès lors elle se croit une prophétesse et remercie le Marcosien de lui avoir communiqué la grâce qu'il possède. Pour le récompenser, non seulement elle lui donne tous ses biens, mais lui livre sa personne, désirant par cette union s'identifier le plus possible à lui. — Irénée ajoute que certaines femmes, malgré ces séductions et leurs suites, ont faussé compagnie aux libertins dévots et sont revenues dans le giron de l'Église. C'est sans doute de leur bouche qu'il a connu ces aventures ; d'autres en ont fait la confession publique, pour épargner à des femmes crédules les mêmes déceptions.

Il ne faudrait pas, d'ailleurs, juger le valentinisme d'après les manigances et les débauches de quelques apôtres libertins de la doctrine ; l'épitaphe de la Valentinienne à Rome suffirait à prouver que la secte était tout autre chose qu'une compagnie de sottes et de dépravées. L'histoire du mysticisme chrétien lui-même, si souvent poursuivi par les autorités ecclésiastiques, est là pour montrer la vérité profonde des mots de Pascal sur l'homme qui n'est ni ange ni bête, mais qui fait la bête quand il veut faire l'ange. Tous les Valentiniens n'ont pas échappé à cette loi.

Le dernier vers de l'inscription n'a pas, que je sache, été suffisamment expliqué :

Γαῖα, τὶ θαυμάζεις νέκυος γένος ; ἢ πεφόβησαι ;

« Terre, quelle sorte de larve t'étonne? As-tu donc peur? » Il fallait que ces mots éveillassent dans l'esprit des lecteurs de l'épitaphe une idée précise. Or, on connaît des images de la Terre personnifiée, Gaïa ou Tellus, représentée les mains levées, dans l'attitude de la surprise ou de la crainte, par exemple sur un sarcophage de la villa Albani (*Rép. des reliefs*, III, 130) et sur un sarcophage du Capitole (III, 187). La remarque en a déjà été faite. « Il arrive parfois, dit Kühnert, qu'en présence d'événements extraordinaires (sur les reliefs des sarcophages), Gaïa élève la main avec le geste de la surprise » (1).

Ce type est une survivance de celui de la Gaïa grecque émergeant en partie du sol et tendant de ses deux bras levés l'enfant Erichthonios, ou encore de Gaïa, dans les gigantomachies, suppliant les dieux d'épargner ses fils; on peut encore rappeler la statue de l'Acropole citée par Pausanias où Gaïa, vue à mi-corps, prie Zeus de faire tomber la pluie (2).

Il semble donc possible que la tombe de la Valentinienne à Rome ait été ornée d'un relief ou d'une peinture représentant l'ascension de l'âme initiée, tandis que Gaïa, reposant sur le sol ou en émergeant, levait une ou deux mains dans l'attitude que nous venons de décrire. Le dernier vers de l'inscription équivaudrait alors à ceci : « O terre, tombe reconnue des mortels, pourquoi t'alarmer à la vue de cette morte qui s'échappe pour gagner le séjour des véritables vivants? As-tu donc peur de perdre ton empire sur les morts? »

Pour admissible qu'elle soit, cette hypothèse d'une représentation figurée sur la tombe n'est pas indispensable si les contemporains de Flavia en avaient vu ailleurs de pareilles, auxquelles il suffisait de faire ainsi allusion. Les sectes gnostiques n'étaient nullement hostiles aux images, puisque nous savons que les Carpocratiens les multipliaient. C'est de ces sectaires qu'est né l'art chrétien, alors que, dans la grande Église, plus imprégnée des scrupules du judaïsme, l'art plastique et même la peinture étaient

(1) Kuhnert, *ap.* Roscher, *Gaïa*, p. 1582; cf. Eitrem, *ap.* Pauly-Wissowa, p. 475.
(2) Pausanias, I, 24, 3; cf. Furtwaengler, *Meisterwerke*, p. 257.

des objets de méfiance. Il est peut-être à propos de rappeler la singulière peinture, mi-païenne mi-chrétienne, qui décore la tombe d'un prêtre de Sabazius sur la voie Appienne (*Rép. de peintures gr. et rom.*, p. 9, 18, 258), où un personnage couronné, appelé par l'inscription *Angelus bonus*, conduit à travers une arcade la femme du prêtre, Vibia, avec cette légende : *Inductio Vibies*.

En résumé, j'ai voulu montrer que le valentinisme, qui n'est qu'une variété de croyances gnostiques antérieures au christianisme lui-même, témoigne d'une floraison poétique dont les preuves directes sont rares, mais qu'on peut entrevoir sous les traductions à la fois prosaïques et confuses que les adversaires de cette doctrine nous en ont laissées. A une époque d'effervescence religieuse et de sens critique en désarroi, c'est comme une continuation semi-barbare de la poésie philosophique des Grecs, qui avait trouvé déjà une suite dans le rituel orphique et dans bien d'autres recueils liturgiques que nous ignorons. La thèse historique des *Philosophoumena*, qui cherche les sources helléniques des hérésies chrétiennes, n'est certainement pas à rejeter.

LA BOSSUE D'ASSISE
ET LA CONVERSION DE SAINT FRANÇOIS (1)

I

Nous sommes assez exactement informés sur le franciscanisme du XIIIe siècle, sur l'étonnant succès de son recrutement et de ses missions, sur les dissensions intestines qui le déchirèrent sans l'affaiblir. Mais la biographie du fondateur est mal connue. On pourrait s'y tromper à lire les éloquents ouvrages qui ont été écrits de notre temps sur saint François. Mais, quand on a recours aux textes originaux, on constate que la richesse apparente n'est que la parure ingénieuse d'une grande pauvreté. Si l'on élimine les commentaires, les développements précédés de « sans doute » ou d' « il a dû » et surtout les descriptions de paysages, il reste peu de points de repère assurés, et l'on se convainc que notre savoir est superficiel. Cela est surtout vrai de la période qui comprend la jeunesse du saint jusqu'à sa conversion vers 1206, alors que, né en 1181, il était agé de vingt-cinq ans. Fils d'un riche commerçant d'Assise, Bernardino, et d'une mère probablement provençale, Pica, Francesco est élevé on ne sait comment, entre jeune dans le négoce de son père et partage désormais son temps entre les affaires et les plaisirs. Il prend part à une guerre entre Assise et Pérouse en 1202 ; fait prisonnier, il reste captif à Pérouse de 1202 à novembre 1203. Il désire un moment rejoindre

(1) *Revue historique*, 1920, t. CXXXIII, p. 193-212 (*Comptes-rendus de l'Acad.*, 1919, p. 354).

Gautier de Brienne dans la Pouille, mais ne va pas plus loin que Spolète. Pendant quelque temps, il est malade. Mais, sur sa vie de dissipation, sur ses compagnons de jeux et de festins, nous n'apprenons que des choses banales et vagues. Sa formation religieuse et les influences qu'il a subies nous échappent complètement. Or, la ville d'Assise ne resta nullement étrangère, à cette époque, aux grands mouvements mystiques et schismatiques qui, au début du XIIIe siècle, mirent l'Église dans le plus grand péril qu'elle eût encore couru. Cathares et Vaudois inondaient l'Italie de leur propagande. En 1203, Assise choisit pour podestat un excommunié, sans doute un Cathare ; le pape protesta, mais ne fut pas écouté. Ce magistrat conserva l'autorité jusqu'à l'expiration de sa charge en 1204 ; alors seulement, Innocent III ayant envoyé en Ombrie le cardinal Léon de Sainte-Croix, le nouveau podestat et cinquante des principaux citoyens firent amende honorable et jurèrent fidélité à l'Église. On ne peut admettre que la famille de saint François, en relations suivies, par suite de son commerce de drap et d'étoffes, avec les pays d'Italie et de France où dominaient Vaudois et Cathares (1), soit restée étrangère à ces événements. Qu'elle ait embrassé le parti cathare ou soutenu l'orthodoxie, François, alors âgé de vingt-trois ans, a dû jouer un rôle dans la crise : or, les textes qui le concernent n'en disent pas un mot et sans une bulle d'Innocent, datée de juin 1204, nous ne saurions presque rien des troubles d'Assise (2). Ce silence peut s'interpréter diversement ; mais l'interprétation la plus naturelle, c'est que Bernardino appartenait, au moins par ses sympathies et ses fréquentations, au parti cathare et que les biographes de son fils ont cru prudent de n'y faire aucune allusion. Cette hypothèse permettrait d'ailleurs d'expliquer la défaveur témoignée à Bernardino par l'évêque d'Assise dans la fameuse dispute du père avec le fils, à supposer que

(1) Les Cathares étaient surtout industriels et tisserands (Hauréau, *Innocent* III, p. 12).

(2) Migne, *Patrol. Lat.*, CCXV, p. 365 ; cf. Luchaire, *Innocent III*, I, p. 119. Les incidents parallèles et contemporains de Viterbe, où les consuls élus sont des *croyants* cathares, éclairent ceux d'Assise (*ibid.*, I, p. 92).

cet épisode soit historique. Elle expliquerait aussi le fait singulier que les biographies du saint, après la rupture avec son père, ne font plus aucune mention ni de Bernardino, ni de Pica ; ils disparaissent complètement de la scène ; jamais on ne dit que François les ait revus ou les ait pleurés, alors que sa mère, tout au moins, lui avait témoigné beaucoup d'affection. Les choses se présentent donc comme si François avait grandi dans un milieu favorable aux hérésies, sans peut-être avoir été hérétique lui-même ; les pieux auteurs des légendes n'en ont rien dit, mais il est difficile de croire qu'ils n'en aient rien su.

II

Les biographes de saint François, qui le suivent jusqu'à sa mort en 1226, ne font mention ni des Vaudois, ni des Cathares. Il est certain, d'autre part que la doctrine de la pauvreté franciscaine, fondée sur des textes évangélistes formels, est identique à celle des Vaudois, dont une secte catholique, acceptant la direction de l'Église, fut approuvée, sous le nom de *Pauperes catholici*, par Innocent III ; si les autres furent persécutés et considérés comme hérétiques, ce ne fut pas à cause de leur doctrine principale, mais de leur rébellion contre la hiérarchie et leur prétention à posséder un clergé à eux. Quant au catharisme, l'époque de l'activité de saint François (1207-1226) est précisément celle où la puissance des Cathares dans le midi de la France arma contre eux les princes amis de l'Église (1208 1229), en attendant que l'inquisition dominicaine (depuis 1233) entreprît d'achever l'œuvre des Croisés en pourchassant l'hérésie jusque dans les chaumières. L'Italie était pleine de Cathares. J'ai rappelé qu'ils furent puissants dans Assise de 1203 à 1204 ; mais ce n'est nullement un fait isolé. Quand Otton IV vint se faire couronner à Rome en 1209, les ecclésiastiques qui l'accompagnaient y découvrirent des écoles où était professé le néomanichéisme (1). L'année suivante, à

(1) C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, t. I, p. 150 ; Lea, *Histoire de l'inquisition*, t. II, p. 231 de ma traduction.

Ferrare, Otton ordonna aux magistrats de mettre au ban de la cité les Cathares et leurs fauteurs. La Lombardie et les Marches étaient des foyers intenses de catharisme; Jacques de Vitry, en 1216, appelle Milan *fovea haereticorum* et Innocent III, en 1212, l'avait menacé d'une croisade. A Plaisance, en 1204, les hérétiques expulsent l'évêque : pendant trois ans, le culte catholique y fut supprimé et les visiteurs envoyés en 1206 par Innocent III furent très mal reçus. Les choses n'allaient pas mieux à Viterbe, où, en 1205, les hérétiques mirent un excommunié à la tête de la ville (1). Il fallut qu'Innocent III, en 1207, vînt en personne à Viterbe, où il fit démolir toutes les maisons des hérétiques et confisquer leurs biens. Que François, élevé et prêchant ensuite dans un milieu aussi profondément troublé, ait complètement échappé à son influence, qu'il n'ait ni combattu l'hérésie cathare, ni fait quelques concessions à ses tendances, c'est ce que les biographes officiels du saint ne persuaderont pas aux esprits critiques. Aussi Lea a-t-il dit avec raison que François avait côtoyé le catharisme (2), notamment dans une *Admonition aux frères*, pièce universellement acceptée comme authentique, où il écrit (3) : « Chacun a son ennemi sous sa domination : c'est le corps, instrument de notre péché. Bienheureux le serviteur qui tient toujours pareil ennemi enchaîné sous sa puissance! » L'affection fraternelle de saint François pour les animaux et les plantes, le nom de frère et de sœurs qu'il donne au soleil, à la lune, aux étoiles, au vent, à l'eau, au feu, à la terre, à la mort même (si le fameux *Cantique du Soleil* est bien de lui, ce que conteste le R. P. Ubald d'Alençon) est un sentiment tellement étranger aux évangiles comme au catholicisme du haut moyen âge, tellement conforme à celui des *Jâtakas* bouddhistes, qu'il faudrait admettre, pour l'expliquer, une rencontre presque miraculeuse, si nous ne savions que la doctrine des Cathares était tout imprégnée d'idées venues de la Perse et de l'Inde à travers l'Asie Mineure, la Thrace,

(1) C. Schmidt, *op. cit.*, t. I, p. 149; Lea, *op. cit.*, t. I, p. 131.
(2) Lea, *Histoire de l'inquisition*, t. I, p. 113.
(3) *Les Opuscules*, éd. Ubald d'Alençon, 1905, p. 112.

la Bulgarie, la Dalmatie, où l'on peut suivre les étapes de leur progrès. On trouve déjà ces idées dans la secte manichéenne à laquelle appartint saint Augustin et qu'il combattit ensuite. Voici quelques phrases significatives du chapitre XLIV du *Livre sur les hérésies*, où il résume la doctrine des Manichéens :

Le soleil et la lune, disent-ils, sont de la pure substance de Dieu. La lumière est la nature divine (*Dei natura*)... Ils sont convaincus que les âmes de leurs auditeurs passent dans leurs élus.. Quant aux autres âmes, elles retourneraient dans le corps des bêtes et des plantes... Ils pensent que les herbes et les arbres ont vie, que cette vie sent et éprouve de la douleur quand on les blesse et qu'on ne peut en cueillir ou en détacher quoi que ce soit sans leur causer de la douleur. Aussi prétendent-ils qu'il n'est pas permis d'arracher les ronces d'un champ et tiennent-ils l'agriculture, le plus innocent des arts, pour coupable d'une multitude d'homicides. Ces homicides ne sont pardonnés à leurs auditeurs que parce qu'ils n'ont que ce moyen de procurer des aliments à leurs élus.

La littérature des Cathares du moyen âge européen a été anéantie, mais certains interrogatoires d'hérétiques nous éclairent sur ce qu'on appelle leur *dualisme mitigé* (1). Ainsi le procès de Giacomo Bech, de Chieri, près Turin, en 1388, apprend que, suivant l'enseignement de la secte, les âmes des hommes étaient des démons déchus qui passaient dans différents corps humains ou des corps d'animaux, jusqu'à ce que le *consolamentum* les délivrât à leur lit de mort. Un pénitent confessé en 1387 parle d'adorer à genoux le soleil et la lune (2). Ces tendances au panthéisme, cette croyance à la métempsycose aboutissant à la libération finale inspiraient nécessairement, du moins en paroles, une grande tendresse pour les créatures animées; c'est précisément de cette tendresse que la prédication et la légende de saint François offrent des exemples si touchants. Mais alors que les Cathares, comme les Pythagoriciens de jadis, respectent et aiment leurs *frères inférieurs* à cause de la doctrine de la métempsycose, saint François ne fait pas la moindre concession à cette doctrine, toujours re-

(1) Lea, *Histoire de l'inquisition*, t. II, p. 305.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 309.

poussée par l'Église, mais s'autorise de l'idée orthodoxe de la Création, attribuée à un Dieu unique, source de toute vie Ayant un père commun dans le ciel, hommes, animaux, plantes, corps célestes et éléments peuvent à bon droit être qualifiés de frères et de sœurs. Là où l'on s'accorde à voir, dans la prédication du saint, des effusions sentimentales qui ne se rattacheraient à aucun enseignement de l'Écriture ou des Pères, il faut, au contraire, reconnaître, sinon une concession au catharisme, du moins le ferme propos de fonder sur un autre ordre d'idées, à l'abri du soupçon d'hérésie, un des progrès moraux dont le monde civilisé lui est redevable. Dans la pratique, c'est-à-dire dans la conduite de l'homme envers les animaux, les différences entre le catharisme et le franciscanisme sont très grandes, témoin l'histoire du frère Junipère ou Genièvre, dont saint François aurait dit : « Que n'avons-nous tous un bois de genévrier comme celui-là (1)! » Un jour, ayant entendu dire à un Frère malade qu'il aurait envie de manger un pied de porc, Genièvre va dans un bois où paissent des porcs et coupe la patte à l'un d'eux. Le berger proteste et se plaint à saint François : celui-ci déclare au Frère qu'il a eu tort de prendre le bien d'autrui, mais ne lui reproche pas son acte sauvage de cruauté. Le Frère va trouver le paysan lésé, lui explique que les porcs ont été créés à l'usage de l'homme, qu'il fallait bien satisfaire au désir du Frère malade; après quoi le paysan convaincu demande pardon à Dieu et au Frère de sa dureté, abat le porc et le sert aux Frères. Vraie ou non, cette historiette prouve que dans le milieu franciscain l'affirmation de la fraternité des êtres n'excluait pas la cruauté aux dépens de ceux qui ne pouvaient se défendre ; la piété n'enseignait pas la pitié.

III

A la différence des Vaudois et des Cathares, François affirme toujours qu'il est un fils soumis de l'Église; il respecte profon-

(1) Jorgensen, *Saint François*, p. 166.

dément la hiérarchie ; dans son *Testament*, qui est parfaitement authentique, bien que Renan l'ait cru apocryphe, il écrit encore (1) :

Le Seigneur me donna et me conserve une si grande foi aux prêtres qui vivent selon la forme de la sainte Église romaine à cause de leur caractère que, s'ils me persécutaient, c'est à eux-mêmes que je voudrais recourir. Et si j'avais autant de sagesse qu'en eut Salomon, et si je trouvais de pauvres prêtres de ce siècle, je ne veux pas prêcher contre leur volonté dans les paroisses où ils demeurent... Je ne veux pas considérer en eux le péché, car je discerne en eux le fils de Dieu, et ils sont mes seigneurs.. Et tous les théologiens et ceux qui nous dispensent les très saintes paroles divines, nous devons les honorer et les vénérer à l'égal de ceux qui nous communiquent l'esprit de vie.

Pourquoi saint François, dans ce *Testament* qui fut respecté comme un complément aux règles de l'Ordre, insiste-t-il ainsi sur sa soumission à l'Église et sur la doctrine que les péchés des prêtres n'infirment pas la valeur des sacrements qu'ils confèrent? Parce que la doctrine contraire, renouvelée des Donatistes, est précisement celle des Vaudois, épris comme lui, et bien avant lui, de la pauvreté évangélique ; il veut expressément se distinguer d'eux en écartant toute idée de révolte contre le sacerdoce. De même, il a subi, directement ou indirectement, l'influence de l'enseignement des Cathares, de leur littérature perdue pour nous, de leurs hymnes. Les Frères franciscains ressemblent beaucoup aux *Parfaits* cathares, au point d'être parfois confondus avec eux; comme eux, ils observent la chasteté, sans être ni prêtres ni moines; comme eux, ils n'habitent pas de couvents et courent le monde; comme eux, ils sont nourris par les fidèles. Si les Frères pénitents d'Assise — tel fut le premier nom des Frères Mineurs — vont sans chaussures, c'est pour se distinguer des Vaudois qui portent des sabots (*insabbatati*)(2); mais comme les *Parfaits* cathares, ils ont un costume particulier, un uniforme. Les textes des Conciles du XIIIe siècle parlent des *haeretici vestiti*,

(1) *Opuscules*, p. 94.
(2) *Nec calciamenta in pedibus suis habentes* (*Reg. prima*, c. 14).

reconnaissables à leurs vêtements seuls, par opposition à ceux qui se dissimulent (1). Ce vêtement des *Parfaits* ne nous a pas été décrit ; mais on a lieu de supposer qu'il ressemblait au costume sacré des Mazdéens, encore en usage chez les Parsis, qui comprenait le *sadéré*, chemise à manches avec poche au-devant du collet, et le *kôsti*, ceinture creuse et cylindrique de soixante-douze fils de laine blanche qui faisait trois fois le tour de la taille (2). Cette ceinture de fils est un cordon. « Les Cordeliers, dit *l'Encyclopédie*, ont une ceinture de corde nouée de trois nœuds, d'où leur vient le nom de Cordeliers. » On connaît les jolis vers de Voltaire à Mlle de Charolais, qui s'était fait peindre (une copie de ce tableau est à Versailles) dans le costume franciscain :

Frère ange de Charolois,
Dis-moi par quelle aventure
Le cordon de saint François
Sert à Vénus de ceinture (3).

Or, chose remarquable, avant l'apparition des Franciscains, il n'y a pas, à proprement parler, de costume monastique. La règle bénédictine prescrit de conformer les vêtements aux lieux et aux climats ; il faut toujours choisir ce qu'il y a de moins cher. Mais la première règle des Frères Mineurs (1210-1221) s'exprime ainsi (4) : « Que les Frères qui ont promis obéissance aient une tunique avec capuce et une autre sans capuce, si c'est nécessaire, *avec la corde et les braies.* » Évidemment, ce vêtement devait différer complètement de celui des *Parfaits* cathares, sans quoi les Frères qui le portaient se fussent désignés aux sévices des orthodoxes, mais c'était bien un costume, comprenant une corde au lieu de la ceinture, et l'on a tout lieu d'admettre ici une imitation.

Pourquoi saint François, dans son *Testament*, affirme-t-il, comme nous l'avons vu, qu'il faut honorer et vénérer les théologiens à l'égal des prêtres ? Cela n'est pas dirigé contre les Vaudois,

(1) Du Cange, aux mots *Haereticus vestitus* (textes du XIIIe siècle).
(2) Lea, t. I, p. 103, d'après J. Darmesteter.
(3) Voltaire, éd. de Kehl, t. XIV, p. 276.
(4) *Opuscules*, p. 42.

hérétiques antisacerdotaux, mais qui ne dogmatisaient pas ; cela se comprend, en revanche, si après les Vaudois, visés dans les phrases sur le respect dû aux prêtres, même aux mauvais prêtres, le saint a voulu condamner, sans les nommer, les Cathares, qui professaient un dualisme incompatible avec l'enseignement monothéiste de l'église. Aussi semble-t-il que les historiens modernes aient tort d'isoler saint François du milieu profondément religieux où il a vécu, d'exagérer sa simplicité d'esprit, sa piété naïve. Il a su ce qu'il faisait, et pourquoi. De Rome et de l'épiscopat, où, suivant l'observation de Jacques de Vitry en 1216 (1), il y avait moins de religion que de politique, il a reçu, au prix de quelques sacrifices, l'appui qui lui était indispensable ; du peuple, qui était très religieux, mais, par cela même, enclin à l'hérésie, il a tiré sa force et les instruments de son action. On a remarqué que le franciscanisme, dont le parti extrême fut bientôt traité lui-même d'hérétique (les *fraticelli*), avait presque mis fin aux autres hérésies dans la Péninsule : c'est qu'il se substitua à elles, recruta leurs soldats, s'appropria leurs armes, tout en professant la soumission à l'Église, à ses enseignements et au clergé séculier institué par elle. L'Église exigeait surtout deux choses : qu'on lui obéît et qu'on s'abstînt de dogmatiser. A cette condition, elle était prête non seulement à tolérer, mais à encourager toute propagande qui se faisait en dehors d'elle, sous son contrôle et à son profit. Saint François d'Assise, saint Dominique et plus tard saint Ignace de Loyola en furent d'illustres exemples.

Mais il y a plus. Là où la foi, les mœurs, la hiérarchie n'étaient pas intéressées, l'Église pratiqua toujours le précepte : *fas est et ab hoste doceri.* Chacune des grandes convulsions qui l'agitèrent fut suivie d'une sorte de compromis. La crise du gnosticisme accéléra ou consolida l'alliance entre le christianisme et la philosophie grecque : les théologiens d'Alexandrie en sont la preuve.

(1) Voir le texte dans Boehmer, p. 98 : « Cum autem aliquanto tempore fuissem in curia, multa inveni spiritui meo contraria; adeo enim circa secularia et temporalia, circa reges et regna, circa lites et jurgia occupati erant, quod vix de spiritualibus aliquid loqui permittebant. »

C'est encore des gnostiques que l'Église apprit à s'organiser hiérarchiquement, à fixer le canon de ses Écritures, à préciser ses professions de foi et sa propre doctrine (1). Les iconoclastes lui apprirent — elle tendait à l'oublier — que les images ne doivent pas être des objets de culte, mais des soutiens de la foi. A la suite de la crise du protestantisme, au Concile de Trente, elle fit des concessions importantes aux critiques de ses adversaires : la réforme de la discipline et de l'iconographie sacrée, l'interdiction de représenter les mystères (2), la suppression du cumul des bénéfices et du commerce des indulgences, l'usage du confessionnal, etc. Comme l'a écrit justement M. Mâle :

La Réforme obligea l'Église catholique à surveiller tous les aspects de sa pensée... L'Église s'examina ; elle se demanda si elle avait toujours rempli tous ses devoirs ; elle se promit d'être, à l'avenir, plus sévère pour elle-même... Ce n'est pas seulement le vieux christianisme populaire du moyen âge qui est condamné par l'esprit nouveau : c'est aussi le christianisme pathétique qu'on pourrait appeler le christianisme franciscain.

Mais, pour revenir en arrière, à la grande crise du début du XIIIe siècle, peut-on croire que le christianisme pathétique et passionné de cette époque soit sorti par simple évolution du christianisme plutôt sec et hautain du haut moyen âge ? Il a fallu, pour déterminer cette transformation profonde, un apport étranger. La perte de la littérature hérétique, d'inspiration indo-iranienne, ne permet pas de le préciser, mais on l'entrevoit. Il y aurait eu là comme le pendant et la répétition de la fermentation religieuse qui a pu être déterminée en Syrie et en Égypte, vers l'an 250 avant notre ère, par les missionnaires du pieux empereur bouddhiste Açoka. Mais, cette fois, l'influence lointaine s'exerça par l'entremise d'une secte qui se disait chrétienne, et ce fut l'esprit de l'Évangile qui domina le mélange. C'est pourquoi les savants qui, comme Oldenberg (3), ont constaté avec surprise des affinités

(1) Bousset, dans Pauly-Wissowa, art. *Gnosis*, p. 1530.

(2) Voir Mâle, *L'Art religieux à la fin du moyen âge*, p. 527 et suiv.

(3) H. Oldenberg, *Aus dem alten Indien*. Berlin, 1910, p. 11 (article sur le jeune solitaire du recueil dit *Cariyâ Pitaka*, qui assemble autour de lui, par

entre le bouddhisme et le franciscanisme n'ont pas manqué de faire ressortir aussitôt les différences entre les adeptes des deux doctrines :

Que l'on compare les grandes figures ici et là-bas, dit Oldenberg. Ici, saint François ou saint Vincent de Paul, que l'amour de Dieu et du prochain poussent à secourir, à réchauffer de leur présence le plus humble des humbles, le plus misérable des misérables. Là, Sariputta ou Ananda, qui s'assied dans la solitude d'une forêt de l'Inde pour contempler la *Maitri* (l'amour, sans doute le même mot que *Mitra*) ; proche du Nirvana, rafraîchi par cette espérance, il étend sa bienveillance aux hommes, aux animaux et à toutes les créatures. Mais cette bienveillance universelle est l'affection d'une âme qui a pour ultime objet de se détacher de toute chose. Ne sont-ce pas là des citoyens de deux mondes bien distincts? La plante de l'amour des hommes ne manque certes pas dans les champs du bouddhisme ; mais, sous le climat de l'Inde, a-t-elle pu grandir comme dans le monde chrétien?

Telle n'est pas l'opinion d'écrivains bouddhistes, comme le Japonais Anesaki, qui proteste contre la conception, courante en Europe, d'après laquelle le bouddhisme serait surtout une religion de négation. « Le bouddhisme », écrivait-il en 1915, « est une foi qui exhorte à sortir du moi pour rentrer dans la communion de la vie spirituelle. » Le bouddhisme et le christianisme étant de vieilles religions, qui ont évolué comme tout ce qui dure, qui se sont divisées en écoles et en sectes, il semble peu scientifique de comparer le bouddhisme et le christianisme en général ; ceux qui se contredisent là-dessus peuvent avoir raison les uns les autres ; mais on doit toujours se demander s'ils parlent de la même chose.

IV

Après ces préliminaires, que l'on jugera peut-être un peu longs — mais la question, abordée pour la première fois, en va-

la force miraculeuse de l'amitié, des lions, des tigres, des sangliers et des gazelles).

lait la peine — je me propose de tenter l'explication d'un épisode resté très obscur de la conversion de saint François telle qu'elle est racontée dans la seconde Vie de Celano. Les documents que l'on peut utiliser pour l'histoire de cette conversion sont au nombre de quatre :

1° Le *Testament* du saint, dicté probablement en 1226. M. Sabatier écrit avec raison : « Tout, dans ce document, révèle son authenticité. » On le trouve d'ailleurs cité deux fois dès 1230.

2° La *Legenda Prima* du Frère Thomas de Celano, écrite quelques mois après la canonisation du saint, en 1228. L'auteur avait connu saint François, mais assez peu, ayant surtout été employé en Allemagne. On suppose, sans en avoir la preuve, qu'il fut désigné au pape Grégoire IX (autrefois protecteur de l'ordre sous le nom de cardinal Hugolin) par le Frère Élie, alors tout-puissant. Grâce au R. P. Édouard d'Alençon, nous possédons, depuis 1906, une édition critique de cet opuscule. Le prologue nous apprend que Thomas, obéissant au pape Grégoire, a entrepris de raconter dans l'ordre (*seriatim*) ce qu'il a appris de la bouche du saint ou de témoins fidèles et éprouvés, mais cela seulement, à l'exclusion de bien d'autres actes et enseignements. De beaucoup de miracles, il n'en a inséré que peu (*miracula pauca de multis*). Une note inscrite sur un manuscrit de Paris dit que la légende a été lue et approuvée par le pape Grégoire IX, qui décida qu'on devait désormais s'y conformer (*et censuit fore tenendam*). Cela incline à croire qu'il y avait déjà d'autres légendes en cours, ce qu'explique assez l'immense renommée de réformateur et de thaumaturge qui environna saint François depuis 1216. M. Sabatier a complètement changé d'avis sur Celano ; après l'avoir beaucoup loué en 1894, il l'a accusé plus tard de n'être qu'un historien officiel, l'instrument du parti franciscain alors au pouvoir. Ce qui est sûr, c'est qu'il ne mentionne même pas les Frères qui avaient été les amis les plus intimes du saint, parce qu'ils appartenaient au parti zélateur opposé à Élie. Je remarque aussi que Thomas, racontant la jeunesse de saint François, ne paraît pas avoir consulté les laïcs d'Assise, qui avaient été ses compagnons ou les témoins de son existence entre les années 1200 et 1206 ; s'il l'avait

fait, il aurait sans doute distingué entre les *fideles et probati testes*. Malgré les soupçons qu'elle autorise, cette biographie n'en est pas moins précieuse ; le R. P. Éd. d'Alençon a raison de dire qu'à défaut d'elle nous ne saurions presque rien

3° La légende dite des Trois Compagnons, *Tres socii*. M. Paul Sabatier a prouvé que nous n'en avons que le début. Mais alors qu'il la croit l'œuvre authentique, écrite en 1246, des trois Frères Léon, Ange et Rufin, le feu P. van Ortroy, Bollandiste, suivi par le Père capucin Édouard d'Alençon, soutenait que c'est une compilation de la fin du XIIIe siècle, un écrit pseudépigraphe. Je ne prétends pas trancher ce différend (1). Dans le prologue, qui n'est peut-être pas celui de l'œuvre que nous possédons, les Trois Compagnons disent que le dernier Chapitre général leur a imposé le devoir de relater au ministre ce qu'ils savent ou ont pu découvrir au sujet du saint. Pourtant, ajoutent-ils, nous ne rédigeons pas cela à la façon d'une légende, puisque depuis longtemps des légendes ont été écrites sur sa vie et ses miracles ; nous nous contentons, comme dans une agréable prairie, de choisir les plus belles fleurs, laissant de côté bien des choses qui figurent dans les légendes précitées. Cette manière de parler ne se concevrait pas s'il n'avait encore existé, au moment où écrivaient les Compagnons, que la première légende de Celano.

4e La *Legenda Secunda* du même Thomas de Celano, publiée longtemps après la destitution du Frère Élie, a été rédigée, de 1246 à 1247, dans un esprit assez différent de la première et avec moins de talent. Le prologue, adressé au ministre général, le prie de corriger les erreurs et d'éliminer ce qui est superflu. Une phrase surtout est digne d'attention : « Cet opuscule contient d'abord quelques faits merveilleux touchant la conversion, qui n'ont pas été insérés dans les légendes écrites il y a longtemps à son sujet parce qu'ils n'étaient pas parvenus à la connaissance de l'auteur. » Par ce pluriel (*in legendis*), désigne-t-il la *Legenda*

(1) Au Congrès des sciences historiques de Bruxelles (avril 1923), M. P. Sabatier est revenu, d'après des découvertes récentes, sur « l'existence indépendante de la légende dite des Trois Compagnons. »

Prima? On devrait le croire si le singulier *auctoris* était pris à la lettre ; mais il est plus probable que le singulier désigne l'auteur, considéré à part, de chaque légende, et qu'il y en avait plusieurs.

Pour M. Sabatier, la *Legenda Secunda* a été tirée, avec addition de merveilleux, de la *Légende des Trois Compagnons*; pour d'autres critiques, notamment le P. van Ortroy, c'est Celano qui est le plagié et non le plagiaire. Quoi qu'il en soit, ces deux documents sont souvent identiques ; il faut que l'un ait servi de source à l'autre, ou encore qu'ils aient une source commune.

Les manuscrits des légendes de Celano et des Trois Compagnons sont rares. Ce fait s'explique par l'existence d'une légende officielle, celle de saint Bonaventure, général de l'ordre en 1257. Au premier chapitre qu'il tint à Narbonne (1260), on le pria d'écrire une nouvelle biographie de saint François. Cette œuvre d'édification, sans valeur historique, fut approuvée par le Chapitre général de Pise (1263) ; celui de Paris (1266) déclara qu'elle était seule authentique et décida que toutes les légendes écrites antérieurement sur saint François devaient être détruites. Ainsi s'explique la disparition presque complète des œuvres de Celano, alors que les manuscrits de la légende de Bonaventure sont difficiles à compter (1).

S'il n'avait existé, en 1266, que trois ou quatre légendes de saint François, on s'étonnerait de l'expression : *Quod omnes legendae de B. Francisco olim factae deleantur.* Les triomphes du franciscanisme avaient été si rapides dans toute l'Europe que la curiosité des fidèles devait réclamer une ample pâture. La décision du Chapitre de Paris nous semblerait peut-être moins étrange si nous connaissions tous les documents, nés de l'esprit de parti ou d'une crédulité sans bornes, dont la condamnation y fut prononcée. A côté des légendes censurées et officielles, il dut y en avoir un grand nombre d'autres qui, copiées à peu d'exemplaires, couraient sous le manteau.

Tout au début du *Testament* de saint François, on lit une phrase

(1) Sabatier, *Saint François*, p. LXXXV.

relative à sa conversion ; c'est le seul texte digne de foi que nous possédions à ce sujet :

Voici de quelle manière Dieu m'a donné, à moi, Frère François, de commencer à faire pénitence. Lorsque je vivais dans les péchés, il m'était très pénible de voir des lépreux ; mais Dieu lui même me conduisit au milieu d'eux et j'exerçai la miséricorde à leur égard. Et quand je me retirai de leur présence, ce qui m'avait paru amer fut changé pour moi en douceur de l'âme et du corps. Et après je tardai peu et sortis du siècle.

Dans la *Legenda Prima* de Celano, il est question des lépreux au chapitre XVII. Je traduis en supprimant ce qui est oiseux :

Ensuite, le saint amateur de l'humilité se tourna vers les lépreux ; il était avec eux, les servant tous très diligemment pour Dieu, ainsi qu'il est dit dans son *Testament* (citation de la phrase). Il disait que la vue des lépreux avait jadis été pour lui très amère ; à l'époque de sa vie de vanité, quand il apercevait leurs demeures à deux milles de loin, il se bouchait les narines avec les mains. Mais alors que par la grâce et la vertu du Très-Haut il commençait à nourrir des pensés saintes et utiles, bien qu'encore revêtu des habits du siècle, il rencontra un jour un lépreux et, devenu plus courageux qu'il ne l'était jusqu'alors, s'approcha et l'embrassa.

Ce récit est développé dans la *Legenda Secunda* ; François y paraît sous l'aspect d'un beau chevalier qui descend de cheval pour baiser les lépreux (§ 9) :

Parmi tous les monstres infortunés du monde, François abhorrait naturellement les lépreux. Un jour, chevauchant près d'Assise, il en rencontra un. Bien que cet homme lui fît horreur, il sauta à bas de son cheval pour l'embrasser. Le lèpreux tendait la main pour recevoir une aumône ; il reçut à la fois de l'argent et un baiser. François remonta aussitôt à cheval ; mais il eut beau se tourner de côté et d'autre, alors qu'il était dans un vaste champ sans obstacles, il ne revit plus le lépreux. Rempli d'étonnement et de joie, il décide, après peu de jours, de faire encore une œuvre semblable. Il se dirige vers les demeures des lépreux ; à chacun il donne une pièce d'argent ; il baise chacun sur la main et sur la bouche. Ainsi il choisit l'amertume à la place de la douceur et se prépare virilement au reste de ses devoirs (1).

(1) *Ad reliqua servanda se parat* Le texte paraît ici corrompu.

Bien que la visite à la léproserie soit mentionnée ici après et non avant la rencontre des lépreux, c'est bien la même histoire un peu ornée, avec le détail important du lépreux qui disparaît. Ce lépreux est évidemment Jésus-Christ lui-même, celui qui, suivant la doctrine des Pères et l'expression de Bossuet, « pâtit dans toute l'universalité des misérables. »

Le récit des Trois Compagnons est conforme à celui de Celano, sauf que la disparition mystérieuse du lépreux n'y figure pas.

En somme, nous avons ici *deux* épisodes. L'un, garanti par le témoignage du *Testament* et cité avec ce garant dans la première légende de Celano, est la visite faite par François à la léproserie : c'est un fait historique. L'autre, placé tantôt avant tantôt après le précédent, est un fragment d'une très ancienne légende qui met en contraste le jeune homme riche, se promenant dans la campagne pour son plaisir, avec ce que la misère de ce temps avait de plus effrayant et de plus hideux.

Un autre épisode de la conversion est rapporté par Celano *avant* et par les Trois Compagnons *après* celui du lépreux. Voici d'abord le récit de Celano (§ 9) :

Déjà, sous son vêtement séculier, il porte une âme religieuse et, quittant les lieux fréquentés pour la solitude, il reçoit souvent la visite du Saint-Esprit... Mais alors qu'il cherche les endroits cachés propices aux oraisons, le diable, par une vision malicieuse, essaie de l'en détourner. Il lui présente à la pensée (*immittit cordi ejus*) une certaine femme monstrueusement bossue, habitant sa ville (Assise), qui offrait à tous un aspect horrible. Il menace François, s'il ne renonce pas à ses entreprises, de le rendre semblable à cette femme. Mais, fortifié par le Seigneur, il se réjouit d'entendre la réponse du salut et la grâce, etc.

Écoutons maintenant les Trois Compagnons :

Transformé à la suite de ses visites aux lépreux, il emmenait avec lui dans des lieux solitaires un certain bon compagnon qu'il aimait beaucoup ; il lui disait qu'il avait trouvé un grand et précieux trésor. Cet homme, très frappé par ce propos, l'accompagnait volontiers quand il était invité. François le conduisait souvent auprès d'une grotte voisine d'Assise ; il y entrait seul, laissant devant l'entrée son compagnon, très intrigué au sujet du trésor. Inondé d'un sentiment nouveau et singulier, François priait en

secret son Père (Dieu), désirant que lui seul sût ce qu'il faisait dans la grotte ; il le consultait assidûment sur la conquête du céleste trésor. Voyant cela, l'ennemi du genre humain s'efforce de le détourner de la bonne voie où il s'engage, de le frapper de crainte et d'horreur. Il y avait à Assise une femme bossue et difforme que le démon, apparaissant à l'homme de Dieu, lui rappelait à la mémoire, et il le menaçait de l'affliger de la bosse de cette femme s'il ne renonçait pas à son dessein. Mais le vaillant soldat du Christ, méprisant les menaces du diable, priait dévotement au fond de la grotte et demandait à Dieu de conduire sa vie, etc.

Pour être plus développé que celui de Celano — qui ne paraît pas en être un abrégé, mais comme le canevas — ce récit n'est pas moins inepte. Laissons de côté l'histoire symbolique du trésor ; pourquoi François a-t-il besoin de mystifier son compagnon au lieu d'aller faire ses dévotions tout seul ? Cet épisode peut être l'écho altéré d'une autre légende dont nous aurons à nous occuper plus loin. Mais revenons à la bossue et à Satan. Le diable menace François de le rendre semblable à une femme bossue ; pourquoi pas à un bossu ? Et quel sel y a-t-il dans une pareille menace, alors que tant d'autres pouvaient toucher davantage le jeune homme ? Mais l'absurdité même de l'histoire — que M. Sabatier passe sous silence, dont M. Joergensen a tiré un développement incroyablement verbeux et puéril — fait son prix exceptionnel à nos yeux. Évidemment, Celano a connu un récit déjà déformé par des transmissions successives, mais qu'il a arrangé comme il a pu pour lui donner une apparence de sens. Ce récit devait appartenir à la même légende que l'histoire du cavalier ; on ne pouvait les séparer l'un de l'autre. Lui et les Trois Compagnons se sont efforcés de tenir compte des deux éléments ainsi réunis, en les soudant de leur mieux dans un même chapitre. S'il fallait une preuve que la légende populaire s'était emparée de la conversion de François et l'avait racontée avant les légendes officielles, nous la trouverions ici. Cet épisode inintelligible est comme un fragment d'un ancien manuscrit inséré par négligence dans un texte plus récent et que les copistes postérieurs s'efforcent d'y rattacher en imaginant un contexte et des transitions.

V

Je crois depuis longtemps avoir reconnu ce dont il s'agit, c'est-à-dire le fond primitif de la légende. François, qui est encore homme du monde, se promène — à pied ou à cheval, peu importe — dans les environs d'Assise ; il pense déjà un peu à son salut, mais beaucoup plus à ses plaisirs, aux douceurs que lui assure sa fortune. Alors il rencontre successivement une horrible bossue, image de l'infirmité humaine, et un lépreux, image de la plus lamentable misère. Ces deux spectacles émeuvent sa pitié et lui ouvrent les yeux : il va renoncer à sa vie luxueuse pour se pencher sur les maux du genre humain.

Si je reconstitue ainsi cette histoire, c'est qu'elle n'est pas nouvelle. Elle était très familière au moyen âge. C'est celle de la conversion du prince Joasaph, que son père, le roi indien Abenner, avait élevé dans la quiétude la plus parfaite, à l'abri de tout spectacle qui pût troubler sa sensibilité. La légende de Barlaam et Joasaph, dont elle remplit le cinquième chapitre, n'a été publiée, dans le texte grec original, que par Boissonnade (1832), mais elle a été lue un peu partout depuis le XIe siècle. On croit qu'elle a été écrite au VIIe siècle par un moine grec du nom de Jean, d'après un original beaucoup plus ancien qu'il remania pour le conformer à l'orthodoxie. Il n'en existe pas moins de vingt manuscrits grecs à Paris, datant du XIe au XVIe siècle. Vers le XIe siècle, le texte grec fut traduit en latin et passa dans presque toute les langues de l'Europe, sans compter l'arabe, l'éthiopien, l'arménien, le syriaque, etc. Jacques de Voragine, au XIIIe siècle, en inséra un résumé dans la *Légende dorée* (1). Voici la traduction du passage essentiel (V, p. 32) :

Un jour, par suite de la négligence de ses surveillants, le fils du roi en se promenant aperçut deux hommes, l'un malade, l'autre aveugle. Doulou-

(1) Voir Krumbacher, *Byzantinische Litteraturgeschiche*, p. 886 et suiv.

reusement ému à cette vue du prince, il cria à ses écuyers : « Qui sont ces hommes ? Quel est ce spectacle affligeant ? » Ceux-ci, ne pouvant dissimuler ce qui se présentait à la vue, répondirent : « Ce sont là des maux humains qui résultent de la corruption de la matière et des humeurs peccantes du corps (1). »

Quelques jours après, le prince, se promenant de nouveau, rencontra un vieillard chargé d'années, le visage creusé de rides, les genoux fléchissant, tout courbé, les cheveux blancs, édenté, parlant avec peine. Le prince surpris appela le vieillard et voulut savoir ce que signifiait cet étrange spectacle. Ses compagnons répondirent : « Cet homme est très vieux ; sa force a diminué sans cesse, ses membres se sont affaiblis ; c'est ainsi qu'il est parvenu à l'état misérable où tu le vois. » — « Et quelle sera sa fin ? » demanda le prince. Ils répondirent : « La mort seule le délivrera, etc. » Quand le jeune prince, intelligent et réfléchi, entendit tout cela, il poussa un profond soupir et dit : « La vie est donc amère, pleine de douleurs et d'angoisse ? S'il en est ainsi, comment ne pas songer à l'approche d'une mort aussi certaine qu'inévitable ? »

Ces réflexions le préparent à entendre et à suivre les conseils que lui donnera bientôt, sous prétexte de lui montrer une pierre précieuse, le moine chrétien Barlaam. Cette mention d'un trésor caché qui, lui aussi, n'est autre que la vraie foi, a peut-être laissé une trace dans l'histoire de Celano telle que nous l'avons rapportée plus haut (le trésor).

Déjà, au XVIe siècle, l'historien de l'Inde portugaise, Diogo do Couto, qui avait lu la légende de Barlaam, s'étonnait d'entendre de la bouche des indigènes de Goa un récit pareil sur la conversion du Bouddha. Mais sa judicieuse observation fut oubliée. Il était réservé à Édouard Laboulaye de la renouveler, dans le *Journal des Débats* du 26 juillet 1859, au cours d'un article sur les contes et apologues indiens dits *Apadânas*, traduits par Stanislas Julien du chinois. Après avoir remarqué, d'après Le Clerc, que l'apologue médiéval de l'homme poursuivi par la licorne dérive du roman de *Barlaam et Joasaph*, Laboulaye ajoute :

Il y du reste une preuve plus forte de l'influence du bouddhisme sur l'histoire de Barlaam : cette preuve, je la tire du fond même du récit. Dans

(1) Il ressort de cette réponse que le malade était un lépreux.

toutes les légendes orientales, Bouddha, ou plutôt Sidharta, est un jeune prince riche, heureux, époux d'une femme qu'il aime. Rien ne manque à sa joie quand, à trois reprises différentes, il aperçoit un vieillard, un lépreux, un cadavre rongé de vers. Ces trois spectacles de tristesse frappent l'esprit du prince et le dégoûtent d'un bonheur qui ne peut pas durer. La vieillesse, la maladie, la mort, ces maux inévitables de la vie, voilà ce qui rend l'existence odieuse à Bouddha et le fait fuir au désert. Or, cette histoire si caractéristique, ces rencontres si particulières, c'est le roman même de Joasaph. Ce n'est pas le hasard qui peut amener de telles ressemblances ; il y faut reconnaître l'écho de l'Orient.

VI

La belle découverte de Laboulaye, développée en 1860 par Liebrecht, en 1870 par Max Müller, puis par d'autres, notamment par le regretté Cosquin (1880), est aujourd'hui universellement admise. S'il n'est pas prouvé, s'il n'est pas démontrable que le bouddhisme ait exercé une influence sur le christianisme naissant, il est sûr maintenant qu'une des légendes les plus caractéristiques du bouddhisme a pénétré au moyen âge dans le cycle chrétien et que Bouddha, sous le nom de saint Josaphat, a conquis une place au calendrier catholique, où on l'honore le 27 novembre. Une question accessoire restait obscure : comment la légende bouddhique avait-elle été propagée sous une forme chrétienne ? On se contenta longtemps d'alléguer les Nestoriens de Syrie, mais sans pouvoir préciser leur rôle. La solution du problème paraît avoir été trouvée par M. Alfaric dans un article du *Journal asiatique* de 1917 (1). S'autorisant de quelques fragments du VIIIe siècle découverts au Tourfan, il estime que l'emprunt à la littérature de l'Inde a été fait par les Manichéens, intermédiaires naturels entre l'Orient lointain et l'Occident par suite de leurs relations étroites avec la Perse et le Turkestan d'une part, avec l'Empire grec de l'autre. Dès le IVe siècle, un polémiste catholique, l'auteur des *Actes d'Archélaüs*, laisse enten-

(1) P. Alfaric, *la Vie chrétienne du Bouddha* (*Journal asiatique*, sept.-oct. 1917).

dre que l'hérésiarque Mani s'est inspiré des livres de Bouddha (1). Au témoignage de l'historien arabe Birouni, Mani lui-même, dans son ouvrage dédié en 240-241 à Sapor Ier, mentionnait Bouddha au premier rang des prophètes de Dieu qui ont apporté aux hommes la sagesse et les bonnes œuvres (2). Il est probable qu'il puisait sa connaissance de Bouddha dans une légende gnostique qui circulait chez les Sabéens de l'Irak.

Ainsi la légende de la conversion de Bouddha, d'importation probablement manichéenne, devenue populaire en Italie et ailleurs au XIe siècle (3), semble avoir été adaptée par l'imagination populaire à saint François *antérieurement* aux légendes écrites que nous possédons. C'est, en somme, le thème de la conversion du jeune homme heureux et insouciant par la brusque révélation des misères humaines; ce thème reparaît, quelque peu élargi, dans le *Débat des trois morts et des trois vifs*, où trois jeunes fils de roi, de duc ou de comte, jolis et gais, se trouvent soudain, au cours d'une partie de chasse, en présence de trois horribles cadavres qui leur barrent le chemin et, prenant la parole, leur prêchent la repentance et la vanité des choses humaines (4). Comme ce *Débat* ne nous est pas connu sous une forme littéraire antérieurement à la seconde moitié du XIIIe siècle, alors que la diffusion des versions de *Barlaam* s'est produite beaucoup plus tôt, il ne semble pas téméraire de postuler un rapport direct entre ces deux thèmes édifiants de folklore dont le plus ancien exemple est fourni par la littérature bouddhique, laquelle l'a certainement mis en œuvre, mais non inventé.

Si les hypothèses et déductions qui précèdent sont accueillies, il en résultera ce fait important que la contribution des Cathares à la vie religieuse et littéraire du XIIIe siècle n'a pas encore été

(1) Alfaric, p. 278, avec les textes *in extenso*.

(2) *Ibid.*, p. 281.

(3) Krumbacher remarque que cette légende, beaucoup plus ancienne, n'a pris son essor qu'au XIe siècle ; mais c'est précisément l'époque de la grande diffusion du catharisme.

(4) A. Piaget, dans Petit de Julleville, *Histoire de la littérature française*, t. II, p. 211.

appréciée à sa valeur. Dans le renouveau de la pensée chrétienne et de l'art chrétien à cette époque, on peut discerner une influence lointaine de l'Extrême-Orient. Le savant japonais Anesaki, qui a récemment dédié une étude sur l'art bouddhique du Japon « à la douce mémoire de saint François (1) », ne se doutait guère que ce n'est pas seulement l'esthétique et la morale, mais l'histoire qui a le droit d'évoquer le souvenir de la plus grande religion orientale à propos de la manifestation la plus éclatante du sentiment religieux en Occident (2).

(1) J'ai parlé de ce livre dans la *Revue archéologique* de mai-juin 1919 (p. 425) et brièvement indiqué, à cette occasion, la thèse qui fait l'objet du présent travail.

(2) M. B. Berenson, dans son mémoire sur Sassetta, le peintre le plus ému de la légende franciscaine, avait déjà reproduit, à titre de comparaison, une peinture bouddhiste chinoise (*Burlington Magazine*, 1903, et à part, Dent, 1909). Son sens esthétique très sûr ne l'a pas trompé sur des affinités qui ne sont pas de simples rencontres.

DE LA SURVIVANCE DU CATHARISME EN OCCIDENT (1)

I

On est toujours mieux renseigné sur les débuts d'une hérésie que sur sa fin. Toute secte se réclame d'un fondateur, dont l'histoire peut fixer la date et parfois établir la biographie; mais au moment où les derniers croyants d'une secte disparaissent, après une longue période de persécution et de décadence, il n'y a personne pour noter ce stage final, cette ultime dissolution.

Des deux grandes hérésies qu'a combattues l'Église depuis l'an 1000 jusqu'à la Réforme, celle des Vaudois ou *Pauvres de Lyon* et celle des Cathares, la première seule offre une histoire continue qui se poursuit depuis l'an 1178 jusqu'à nos jours. On sait assez que les communautés vaudoises existent encore de nom, honorant les traditions de leur long passé, mais qu'elles se sont fondues, depuis 1526, avec la Réforme. La secte catholique, qui croyait avoir remis en honneur la primitive Eglise, est devenue une secte protestante. Bien antérieurement à cette crise, les *Pauvres de Lyon* ont été, en partie du moins, ralliés à l'orthodoxie; mais c'est l'orthodoxie qui a fait vers eux les premiers pas. Le pape Innocent III, en 1208, offrit aux Vaudois de les recueillir dans l'Église en leur laissant leurs mœurs austères et la pauvreté dont ils trouvaient les préceptes dans les Évangiles, à la condition

(1) Mémoire lu au Congrès des sciences historiques à Bruxelles (avril 1923).

qu'ils s'abstinssent de prédication et qu'ils reçussent comme protecteur, c'est-à-dire comme supérieur et comme guide, un grand personnage ecclésiastique.

Arrêtons-nous pour faire observer que nous avons déjà constaté, en quelques mots, *deux* exemples historiques de ce qu'on peut appeler la fin d'une hérésie : 1° Elle se rallie à une hérésie existante ; 2° Elle est adoptée, à certaines conditions, par l'orthodoxie et cesse dès lors, parce qu'elle se soumet à la hiérarchie, d'être réputée hérétique.

II

En ce qui conserve les Cathares, il faut rappeler d'abord que leur hérésie, dite *manichéenne*, dont l'histoire primitive est assez facile à reconstituer, n'a pas duré moins de douze siècles. Partie du nord de la Perse et de l'Arménie, elle s'est étendue vers l'Est jusqu'au fleuve Jaune, vers l'Ouest jusqu'aux Pyrénées et à l'Atlantique ; elle s'est propagée, suivant des lignes que l'on pourrait tracer sur une carte, à travers l'Asie et l'Europe. Mais elle n'a jamais dominé sans conteste dans aucun grand pays ; elle a toujours été, plus ou moins, suspecte et persécutée ; c'est à des dates différentes qu'on en constate la présence à Constantinople, dans la presqu'île des Balkans, sur le Danube, le Rhin, les Alpes, dans le midi de la France, l'Espagne du Nord, l'Italie ; chaque province cathare a une histoire, et l'histoire de chacune de ces provinces n'a pas encore été écrite complètement. D'une manière générale, on peut dire que, dans l'Europe occidentale, elle fait des progrès de l'an 1000 à l'an 1220, puis y subit des persécutions d'une violence inouïe et cesse de faire parler d'elle au XIVe siècle. Dans l'Europe orientale, notamment en Bosnie et en Bulgarie, ses foyers de dissémination, elle existe encore au XVe siècle ; lorsqu'elle paraît ne plus jouer aucun rôle, c'est que la conquête turque a mis fin presque complètement aux églises chrétiennes. Les Cathares à l'Est de l'Adriatique se rallient à l'islamisme, comme l'avaient fait, un peu plus tôt, ceux qui subsistaient dans l'Empire

d'Orient, notamment dans l'Est de l'Asie Mineure. Mais les Cathares conservèrent longtemps les traditions de leur vie religieuse, leurs mœurs particulières; on nous dit que, dans la garde impériale des Sultans, les janissaires bosniaques se distinguaient par une sévérité de mœurs, une gravité d'attitude et de vie par où se manifestait, en dehors de toute conception théologique, les habitudes invétérées de catharisme (1).

Voilà donc d'autres exemples d'une hérésie qui se transforme, non pour revenir à l'orthodoxie, non pour se noyer dans une hérésie plus prospère, mais pour chercher protection chez les Infidèles et pour y survivre obscurément.

On a supposé parfois que les Cathares du Languedoc avaient persisté secrètement au xve siècle pour se joindre aux calvinistes au xvie; on a dit de même que les calvinistes persécutés, convertis de force, avaient recruté au xviie siècle le jansénisme. Ce sont là des vues de l'esprit qui répondent à une conception très juste, celle de la continuité, mais dont on ne peut guère, en l'espèce, alléguer de preuves décisives. Il est avéré, sans doute, qu'avant de jouer un rôle décisif dans le jansénisme à ses débuts, l'illustre famille des Arnaud comptait un bon nombre de Réformés (2); mais alors même qu'on pourrait alléguer des douzaines de faits de ce genre, cela n'autoriserait pas à conclure que le jansénisme n'est que le calvinisme soumis verbalement à l'Eglise de Rome; et quant à la transformation du catharisme languedocien en calvinisme, c'est une hypothèse qui reste tout à fait indémontrable, faute de jalons.

III

Il n'en est pas de même de celle que j'ai émise en 1920 (3) et

(1) *Rev. hist. relig*, 1917, p. 268.

(2) J. Pannier, *L'Église réformée à Paris sous Louis XIII*, Paris, 1922 (cf. J. Dietz, *Journal des Débats*, 18 mars 1923).

(3) Voir plus haut, p. 354 et suiv.

qui m'a été suggérée par deux ordres de faits qui peuvent être scientifiquement établis :

1° Saint François s'est formé dans un milieu italien cathare ; le franciscanisme est, dans ses lignes générales, un catharisme soumis à l'Eglise romaine, comme les Pauvres de Lyon ralliés par le pape Innocent III vers 1210 ; l'hérésie franciscaine des *Spirituels* et des *Fraticelles* n'est qu'un renouveau du catharisme. Cette dernière hérésie, qui disparaît en 1490, ne fut pas non plus détruite par les bûchers et les cachots, mais par l'action qu'exercèrent, depuis 1405, les Observantins, qui répondirent, comme l'avaient fait les premiers Franciscains, aux tendances ascétiques cherchant une issue, comme à des besoins moraux que manifestent toutes les hérésies du moyen âge. Bossuet a dit de ceux qui se séparaient alors de l'Eglise : « Ils s'imaginaient devenir encore plus gens de bien en devenant hérétiques. » C'est la meilleure justice à leur rendre, après tant de persécutions et de calomnies.

2° Bien que la répression du catharisme ait été beaucoup moins violente en Italie qu'en France, le catharisme y disparaît rapidement à mesure que progresse le franciscanisme, dont on connaît l'étonnante fortune ; les choses se sont passées comme si le franciscanisme, donnant satisfaction aux aspirations spirituelles qui avaient assuré la diffusion des doctrines cathares, avait offert un asile, tant dans son ordre que dans son tiers-ordre, à ceux que ne contentaient pas la sécheresse doctrinale et la mondanité de l'Eglise orthodoxe, antérieurement à cette mémorable réforme du début du XIIIe siècle, qui lui infusa un esprit nouveau.

IV

Si cette manière de voir paraît vraisemblable, je pense qu'elle expliquera bien des choses restées obscures. La rénovation de la pensée et surtout de la sensibilité chrétienne par le franciscanisme a frappé non seulement les historiens des idées, mais les historiens de l'art : ce fut comme un domaine nouveau ouvert au

christianisme, comme la promulgation d'une nouvelle loi d'amour, de pureté, de dévotion enthousiaste et attendrie. Admettre qu'une transformation si complète ait été le fait de l'Eglise orthodoxe, par le seul développement intérieur des germes de perfection qu'elle recélait, cela paraît plus que téméraire et contraire au principe *ex nihilo nihil* qui n'est pas seulement la loi des sciences physiques. En second lieu, si les plus instruits parmi les bouddhistes d'aujourd'hui, comme le japonais Anesaki, reconnaissent volontiers les affinités du franciscanisme avec le bouddhisme, il n'y a pas là une de ces impressions globales et vagues que l'on pourrait à juste titre récuser ; non seulement, en effet, la tendance franciscaine au panthéisme mystique est bien orientale, mais l'intérêt touchant porté dès lors aux animaux, nos frères inférieurs, est un élément incontestablement adventice dans le christianisme (1). Or, la difficulté n'est pas la même que pour ceux qui postulent, au début de l'ère chrétienne, l'influence de la propagande bouddhiste sur les Esséniens. Cette opinion peut bien alléguer quelques analogies entre les légendes bouddhiques et celles du christianisme — l'histoire du vieillard Siméon, la Tentation —; elle peut aussi faire état de ce que dit le roi Açoka sur des missions bouddhiques envoyées en Egypte et en Syrie ; mais cela est, à la vérité, peu de chose, et les différences sont infiniment plus nombreuses et plus graves que les ressemblances. A l'époque de la formation intellectuelle de Saint François, au début du XIIIe siècle, il en est tout autrement. Le catharisme est la religion d'une minorité d'artisans et d'intellectuels en Italie ; à Assise même, en 1203, alors que François a 21 ans, la bourgeoisie incline vers le catharisme et il est très probable, malgré le silence des auteurs franciscains, que le père et la mère de François, cette dernière provençale, le premier souvent appelé dans la France cathare par ses affaires, se rattachaient, ouverte-

(1) Voir Ozanam, *Poètes franciscains*, p. 68, 70. Dans toute la partie de ce livre relative à saint François, il n'est pas une seule fois question des *Patarins* ou Cathares ; dans tout le volume, il n'en est parlé incidemment que deux fois. Pourtant (p. 495), l'analogie du panthéisme indou avec la poésie mystique de Jacopone de Todi n'a pas échappé à l'érudit lyonnais.

ment ou non, à l'hérésie dominante (1). Cette hérésie avait mis en circulation une biographie christianisée de Bouddha, dont on a retrouvé la trace dans les milieux manichéens du Turkestan, qui fut un des ouvrages les plus lus au XIe et au XIIe siècle et dont nous possédons, en beaucoup de langues, une version orthodoxe remaniée, le roman de Barlaam et de Joasaph (2). Mais il n'y avait pas que cette vie de Bouddha. Dès le IVe siècle, dans les *Actes d'Archélaüs*, nous voyons que l'orthodoxie démêlait un élément bouddhiste dans le catharisme, et jusque dans les abjurations que l'Eglise byzantine imposait aux Cathares, le nom de Bouddha apparaît, à côté de celui de Manès, parmi ceux que l'on rend responsables de l'hérésie (3). Manichéisme ancien et néo-manichéisme empruntèrent leur dualisme à la Perse, mais leur ascétisme, leur doctrine de la métempsychose, leur tendresse et leur pitié pour le monde animal à l'Inde. Je sais bien que, dans ces religions très complexes et composites, il y avait bien d'autres éléments, en particulier des éléments gnostiques, euchites, messaliens, etc. ; mais que l'iranisme et l'indianisme y aient dominé, cela ne fait aucun doute. Enfin, la voie suivie par la propagande manichéenne, dans son long cheminement de l'Asie vers l'ouest de l'Europe, peut être jalonnée avec assez de certitude sur une carte pour que le fait même d'influences bouddhiques sur le catharisme de l'Italie, de la France, de l'Allemagne ne présente aucun caractère d'invraisemblance.

V

Ainsi, nous nous trouvons en présence de toute une série de concordances qu'il est impossible de récuser, dont il est difficile, quelque prudence qu'on s'impose, de ne pas tirer de conclusions. Nous avons d'abord une hérésie dominante, servie par une aris-

(1) Voir plus haut, p. 345.
(2) Voir plus haut, p. 362.
(3) Βουδᾷ ... τῷ διδασκάλῳ Μάνητος τοῦ βραχμᾶνος .. ἀνάθεμα (*Wissenschaftl. Mittheil. aus Bosnien*, t. III, 1895, p. 363).

tocratie d'intelligence et de fortune, où les conceptions essentielles du bouddhisme ont leur part; nous avons, d'autre part, au sein même de l'Eglise qui combat l'hérésie par tous les moyens, y compris les tentatives de conciliation, une révolution, une rénovation religieuse et morale où les éléments bouddhiques sont en évidence. Comment ne pas induire de là que cette révolution n'a pas le caractère d'une évolution, mais d'une assimilation; que le franciscanisme, catholique par sa discipline, est cathare par ses aspirations, par ses sentiments exaltés, par l'élément de vitalité intense qu'il porte en lui?

Assurément, les contemporains n'en ont rien dit, bien qu'il y ait quelques exemples de Franciscains pris pour des Cathares, dont ceux-là firent effort pour se distinguer extérieurement (1). Mais il y a bien des choses que les contemporains ne voient pas, ou dont ils croient prudent de ne rien dire, quand ils les voient. N'est-il pas surprenant que Dante, dans les tercets de son *Enfer* qui concernent les hérétiques, n'ait pas soufflé mot de la grande hérésie albigeoise? C'est seulement dans la bouche de Mahomet qu'il met quelques paroles d'estime à l'adresse de Fra Dolcino, qui soutenait de son temps, contre l'orthodoxie, une doctrine analogue à celle des Franciscains spirituels, celle des *Frères apostoliques*. Eugène Aroux était un peu fou lorsque, vers 1857, il faisait de Dante un Cathare, dont tout le poème serait un réquisitoire caché contre l'Eglise romaine (2); mais sans aller jusqu'à ces extravagances, on peut bien dire que si Dante, grand admirateur de saint François (3), n'a pas écrit une ligne contre les hérétiques dont le franciscanisme avait contribué à briser la propagande, c'est qu'il ne voyait pas cette hérésie, naguère si florissante dans

(1) Voir l'histoire des Franciscains spirituels retirés sur la côte de Grèce qui furent dénoncés au Pape comme cathares (Lea, *Hist. de l'Inquis.*, t. III, p. 46 de ma trad.).

(2) Eug. Aroux, *Preuves de l'hérésie de Dante*, 1857. Aroux fit même une lecture à ce sujet à l'Académie des Inscriptions.

(3) Influencé d'ailleurs, comme l'a montré Kraus, par l'Oliviste Ubertino de Casale, franciscain depuis 1273. Les Olivistes étaient des Spirituels intransigeants. — Sur les rapports de Dante avec les hérétiques et les magiciens, voir Robert André-Michel, *Mélanges d'histoire*, 1920, p. 179.

sa patrie, du même œil ni avec la même défaveur que l'Eglise orthodoxe de son temps.

Je n'en dirai pas davantage ; je ne crois pas même nécessaire de réitérer des conclusions que j'ai assez clairement énoncées au cours de ce travail ; je veux seulement ajouter que le grand historien américain Lea a déjà fait observer, en passant, que saint François fut parfois très près du catharisme, et que l'éminent byzantiniste français, M. Gabriel Millet, écrivait en 1917, à la fin d'un article sur les hérésies chez les Yougoslaves (1), après avoir cité quelques maximes très élevées des Cathares orientaux ou Bogomiles : « Ces hautes paroles nous touchent vraiment. *Ce n'est point seulement parce qu'elles ont inspiré Saint François d'Assise...* » Si donc je me trompe, en donnant ici quelque développement à mon opinion, ce n'est pas sans savoir qu'elle a été pressentie par plus d'un esprit d'élite et presque acceptée d'avance en bon lieu.

(1) *Rev. hist. relig.*, 1917, p. 290. C'est une conférence, publiée sans références ; mais on sait assez que l'auteur a l'habitude de parler de ce qu'il connaît.

LE RÉVEIL RELIGIEUX EN FRANCE
AVANT LA GUERRE (1)

I

On en parle beaucoup, et ce n'est pas la première fois qu'on en parle. Depuis un siècle, à des intervalles assez rapprochés, les « vigies de la pensée nationale » ont annoncé un retour aux traditions, un renouveau du catholicisme. Ces retours n'ont pas la soudaineté explosive des réveils ou *revivals* protestants qu'on a comparés, non sans justesse, à des sanglots qui secouent le corps ; ce sont des mouvement lents, rappelant plutôt ceux du pendule, avec lesquels ils ont encore cela de commun qu'après avoir atteint l'apogée, il reviennent tranquillement au point de départ. Aussi, bien que multipliés, ils ne sont jamais décisifs ; on a beau les saluer avec enthousiasme ou les dénigrer avec amertume : le double trajet parcouru, tout est à recommencer.

Ces retours sont en relations étroites avec la politique, mais ne s'en inspirent pas directement, bien au contraire. L'observation montre que, dans la France du XIXe et du XXe siècle, du moins dans la France intellectuelle et la jeunesse pensante, le cléricalisme politique a toujours favorisé le développement de l'esprit voltairien ; quand l'anticléricalisme est au pouvoir, c'est l'esprit religieux qui grandit. Citons quelques exemples. De 1815 à 1830, le clergé royaliste est très puissant en France ; il a pour auxi-

(1) *Revue sud-américaine*, 1914, p. 161-168.

liaire le romantisme, qui se dit catholique, par opposition au classicisme, qui est voltairien. Pourtant, en 1828, lorsque Lamennais publie son grand ouvrage, quel tableau effrayant trace-t-il de ses contemporains! « Religion, morale, honneur, devoirs, les principes les plus sacrés, comme les plus nobles sentiments, ne sont plus qu'une espèce de rêve... Non, jamais rien de semblable ne s'était vu, n'aurait même pu s'imaginer. Il a fallu de longs et persévérants efforts, une lutte infatigable de l'homme contre sa conscience et sa raison pour parvenir enfin à cette brutale insouciance. Arrêtez un moment vos regards sur le roi de la création : quel avilissement incompréhensible ! Ignorer est sa joie, sa paix, sa félicité ; il a perdu jusqu'au désir de connaître ce qui l'intéresse le plus. » Bien entendu, la faute est à Voltaire, si souvent réimprimé et tant lu à l'époque de la Restauration, mais non depuis. Au début du règne de Louis-Philippe, le cléricalisme gouvernemental avait épuisé ses effets. C'est à peine si l'on apercevait encore, à Paris, au milieu des femmes restées fidèles, quelques hommes auprès des autels. Casimir Périer déclarait à des prêtres que l'Eglise devait s'attendre à n'avoir pour elle, dans l'avenir, que de vieilles dévotes (1).

Peu d'années après, tout change. Par haine de la branche aînée qu'elle a dépossédée, la branche cadette n'est guère religieuse ; la bourgeoisie au pouvoir l'est encore moins. Alors la jeunesse se fait mystique, se prend à regretter le catholicisme, accuse la libre pensée de dégrader l'homme : « Dors-tu content, Voltaire ? » De là sortit le mouvement néocatholique, dont Ozanam, Lacordaire, Montalembert furent les chefs. Puis, à la Cour du roi vieilli, chez les hommes politiques qui l'entourent, la crainte du socialisme remet en honneur le conservatisme religieux ; à ce mouvement de recul qui aboutira, en 1850, à la loi Falloux, répond, dans les classes non dirigeantes, un retour vers la libre pensée. Inféodé au clergé malgré le scepticisme de son maître, le second Empire refit une France voltairienne et même pis que voltairienne, si l'on ose dire, parce qu'elle se désintéressait complètement des choses

(1) T. Colani, *Essais de critique*, p. 138.

religieuses : le succès énorme de la *Vie de Jésus* de Renan atteste à la fois le génie de l'auteur et la profonde ignorance de son public. La troisième République, jusqu'à la fin du siècle, eut des accès de cléricalisme et des accès contraires; les premiers (1873, 1877, 1897) provoquèrent des retours offensifs de l'esprit de critique et de scepticisme, dont Sarcey, About, Anatole France se firent les interprètes ; les seconds (1880, 1905), quoique fort courts, inspirèrent des retours religieux (1). Mais c'est surtout le ministère Combes, succédant à celui de Waldeck-Rousseau et accomplissant la Séparation de l'Eglise et de l'Etat (1902 1906), qui servit la cause du catholicisme et en favorisa le réveil. Nous en sommes là. Au lieu de se fâcher, les amis de Voltaire devraient appeler de leurs vœux l'avènement d'un ministère clérical.

II

Les alternances que j'ai marquées sont certaines ; on peut différer d'avis sur l'explication qu'elles comportent. Faut-il alléguer le bon sens de la France, enclin aux solutions moyennes, également hostile aux exagérations de droite et de gauche ? Faut-il — ce qui me semble préférable — insister sur l'esprit d'opposition, de fronde, qui porte toujours une partie de l'opinion à prendre le contre-pied de celle du régime au pouvoir ? Cette partie de l'opinion, pour être parfois bruyante, ne représente d'ailleurs qu'une fraction très restreinte du pays et l'on est porté à s'abuser singulièrement, quand on vit dans la littérature ou qu'on en vit, sur l'importance des oscillations qu'elle subit et qui souvent ne dépassent pas son petit domaine, parce que la littérature n'est pas du tout, quoi qu'elle prétende, l'expression exacte de la société. On entend, par exemple, opposer à la « génération de la guerre » (1870), sceptique et intellectuelle à l'excès, la génération d'aujour-

(1) Jaurès a parlé d'une renaissance religieuse dont il fut témoin à l'Ecole normale, en 1878, sous le ministère de Jules Ferry. Je l'ai constatée à la même époque ; elle atteignit son point culminant lors de l'exécution des décrets contre certaines congrégations (1880).

d'hui (1913), qui serait croyante et tout éprise d'énergie. Ce sont là des exagérations ou des erreurs. La preuve que le catholicisme était très vivant dans la « génération de la guerre », c'est qu'à aucune époque de l'histoire il n'a tant agi et tant créé : églises, universités, écoles, patronages, œuvres d'assistance et de propagande, il a trouvé de l'argent et des hommes pour toutes ces tâches. Bien plus, grâce surtout à l'Institut catholique de Paris (1876), il a formé un groupe de savants ecclésiastiques qui, pour la première fois depuis les Bénédictins de l'ancienne France, ont porté la science catholique au niveau de celle qui s'exerce sur la théologie et l'histoire de l'Eglise dans les pays protestants. Cette « génération de la guerre » n'était pas non plus dépourvue d'énergie, puisqu'elle a refait la puissance militaire de la France et l'a dotée d'un immense empire colonial. Assurément, les découvertes scientifiques que cette génération a léguées à celle qui la suit, comme l'automobile et l'aéroplane, offrent aux jeunes gens d'aujourd'hui des domaines nouveaux où manifester leur énergie et leur audace ; mais ces jeunes gens seraient bien ingrats et calomnieraient leurs aînés s'ils voulaient faire croire qu'ils valent mieux qu'eux.

L'erreur n'est pas moindre — et c'est encore la littérature qui la suggère — de voir à la fois un renouveau intellectuel et un retour vers le passé dans la profession, presque exclusivement verbale, d'un catholicisme sans théologie qui est de mode dans certains milieux de lettrés et de mondains. Ce phénomène, je l'ai déjà dit, n'est pas nouveau ; il s'est produit notamment après 1830 et je ne résiste pas au plaisir de citer ce qu'un penseur injustement oublié, T. Colani, écrivait au sujet de ce renouveau sans lendemain : « Les plus jeunes étaient pris d'une étrange nostalgie. Sous un régime de stérile vulgarité, on se sentait je ne sais quelles aspirations vers un idéal mystérieux. Le romantisme avait mis le moyen âge à la mode, l'art gothique, la chevalerie. Mais la chevalerie, l'art gothique, le moyen âge, c'est le catholicisme. En revenant à la foi naïve de ses pères, on se distinguait du commun, on prenait un cachet de suprême élégance. Faire maigre en public, à table d'hôte ou dans un restaurant, fut bientôt (je m'en

souviens fort bien) un moyen d'imposer aux badauds. La pratique du catholicisme valait presque un titre de vieille noblesse. Les jeunes gens du monde apprenaient-ils que, dans une commune de la banlieue, il se faisait encore des processions, ils y accouraient *humblement et fièrement*, à l'ébahissement des paysans et des bourgeois. On ne saurait essayer de faire le partage, dans ce mouvement, entre ce qui était de pure pose, comme on dit en style d'atelier, et ce qui était de conviction sérieuse. Les deux éléments variaient d'un individu à l'autre. Ajoutez-y l'attrait de la nouveauté et l'exagération dans l'expression des sentiments, qui est inévitable à cet âge. »

Ce que Colani écrivait sur le mouvement religieux de 1833 est vrai, de toute vérité, pour celui de 1913. Il y a pourtant, dans le mouvement actuel, quelques éléments nouveaux. Je passe rapidement sur le goût du chant grégorien et des splendeurs de la liturgie — plus développé, semble-t-il, ou du moins mieux dirigé qu'il y a quatre vingts ans. Il a aussi le franciscanisme, le culte du *poverello* d'Assise, déjà enseigné, il est vrai, par l'éloquent Ozanam et par Renan, mais singulièrement fortifié par le beau livre du protestant Sabatier, le seul ouvrage d'un caractère religieux qui ait obtenu, de nos jours, un retentissant succès de librairie (1). Grâce à la facilité mille fois accrue des voyages, on fait le pèlerinage d'Assise et l'on y boit à la source même l'inspiration d'un christianisme sentimental, aussi éloigné de celui de saint Paul que le paganisme.

C'est ta victoire, un peu tardive, que j'attends,
Printemps d'Assise, pur entre tous les printemps...

chante M. Louis le Cardonnel, jadis esthète et bohême, aujour-

(1) Nous sommes loin du temps où le savant protestant Schérer reprochait amèrement à Renan d'avoir exalté le *poverello* : « M. Renan va jusqu'à préférer à S. Paul cet insupportable fou dont il s'est entiché, je ne sais trop pourquoi, et qu'il ne se lasse pas d'offrir à notre admiration. Saint François d'Assise, un mendiant et un aliéné ! Je comprends, en effet, que le bon sens de l'Apôtre paraisse froid à M. Renan à côté des facéties du stigmatisé. » (*Le Temps*. 2 août 1869, compte-rendu du *Saint Paul* de Renan).

d'hui prêtre et, comme l'appelle l'abbé Evrard, « le meilleur poète catholique que nous ayons, presque le premier ». Ce franciscanisme modernisé n'est que poésie et trouble d'âme, non sans mélange de sensualité. La philosophie de M. Bergson offrirait une pâture plus intellectuelle, avec sa réhabilitation de l'instinct religieux et sa polémique contre le rationalisme cartésien, si la vogue qu'elle a conquise parmi les mondains n'était un pur snobisme, car elle est absolument inaccessible à qui n'a pas reçu une forte éducation de philosophe. C'est n'y rien comprendre que d'y voir une nouvelle méthode d'apologétique chrétienne, et cela n'est pas moins vrai de la philosophie plus intelligible de M. Boutroux. Ces penseurs et d'autres encore réconcilient, dans une certaine mesure, la science, la philosophie et la religion ; mais de quelle religion s'agit-il ? De celle qui s'écrit avec un R majuscule, qui est censée supérieure aux religions — assurément pas de celle que Rome enseigne au fidèles et qui repose sur tout un ensemble de faits historiques ou légendaires, en première ligne sur les faits de révélation. Un des pires sophismes de notre temps est de vouloir faire servir à la cause de telle ou telle religion positive ce que les philosophes ont à dire de l'instinct religieux ; c'est le pendant du sophisme spiritualiste que dénonçait naguère avec force M. Belot, consistant à identifier sans preuve au Dieu des mystiques ou à celui des métaphysiciens le Dieu cosmique et anthropomorphique des Ecritures.

Mais ce qui distingue notamment le réveil catholique actuel des précédents, est la thèse imprévue qui associe à l'autorité, à la hiérarchie, au rituel séculaire de l'Eglise romaine, l'autorité, la hiérarchie et le rituel militaires. Mgr Touchet s'écriait en 1913, dans la chaire de Notre-Dame : « Un souffle sain de patriotisme, assez semblable aux belles brises qui accourent du large, passe sur le pays et le rajeunit. La croix se relève avec le drapeau. Et pour moi, foi d'évêque et de citoyen, ce m'est une joie infinie que ces deux signes également chers à mon cœur remontent par la même voie et d'un égal élan. Oui, c'est l'heure de bâtir une cathédrale à Dakar... Les plis de notre drapeau habilleront bien la croix. » Ecoutons encore l'abbé Evrard, dont la critique est d'ordinaire

plus exigeante : « L'intellectualisme effréné et l'idéologie creuse ont lassé et déprimé... L'action et la force commencent un règne nouveau... A l'observateur attentif, il apparaît une autre école de respect, d'honneur, de désintéressement... C'est là une façon d'apologie très actuelle du christianisme... Le sabre et le goupillon, épouvantail à effrayer maître Aliboron [c'est ainsi que ces messieurs désignent les instituteurs primaires non congréganistes], n'est pas un vain symbole sans portée. Leur union semble logique, nécessaire, à tous ceux que ne satisfait plus le désordre intellectuel et moral du temps présent : *ense et cruce !* » Cela est écrit à propos de l'*Appel des armes*, roman d'un petit-fils de Renan, dont le principal personnage « à la nostalgie du temple où il ne pénètre jamais, mais dont il sait l'atmosphère saine et salutaire ». Le culte des vieilles traditions d'énergie et de discipline militaire fait accepter d'abord et bientôt aimer les vieux rites et la discipline de l'Eglise.

Les néo-catholiques de 1833 n'avaient pas découvert cela ; si l'idée leur en était venue, quelle tempête de rires ils auraient déchaînée parmi les survivants, alors encore nombreux, des guerres de la République et de l'Empire ! Les sabres de ces temps-là n'étaient pas des épées d'académicien, et l'on sait, en Espagne surtout, comment ils traitaient les goupillons. Mais ce qu'il y a de plus singulier dans cette théorie nouvelle, c'est qu'elle fait injure à la religion sous prétexte de la servir. Elle affecte de n'en voir que l'extérieur ; elle assimile arbitrairement le culte du drapeau, qui repose sur une idée simple, sur des faits historiques incontestés, à celui de la croix, qui implique toute une théologie, toute une légende assimilée à de l'histoire. Cette doctrine peut mener à l'*Action française*, mais elle ne peut que détourner de ce qui fait l'essence du catholicisme. C'est ce qui n'échappe pas d'ailleurs aux catholiques instruits, bien qu'ils n'osent pas toujours le dire, parce qu'une alliance, même compromettante pour la foi, n'est pas à dédaigner dans la lutte contre Voltaire. Le chanoine Birot, au cours d'un bel éloge d'Ozanam, blâmait récemment « cette sorte de caporalisme religieux, autoritaire et brutal, que l'on cherche à mettre à la mode et par lequel on semble vouloir

suppléer à la défaillance de la foi et des véritables vertus chrétiennes. » Et il ajoutait, avec non moins de haute raison : « On ne refera pas le monde chrétien avec des âmes païennes. » Un païen peut se dire clérical et agir en clérical ; il peut même fréquenter la messe ; s'il ne voit dans l'église qu'une alliée de la caserne, il abuse ou s'abuse quand il se prétend chrétien.

Toute cette littérature néo-catholique n'est qu'une faible partie de ce qui s'écrit, une partie infime de ce qui se pense ; la mode, le snobisme, l'insincérité y tiennent tant de place qu'il y a duperie à la trop prendre au sérieux. Si, depuis la séparation de l'Eglise et de l'Etat, le catholicisme français, privé tout à coup de ressources considérables, n'en suffit pas moins à la besogne écrasante de son culte et de ses œuvres, les conventicules néo-catholiques et leur littérature mystico-militaire n'y sont pour rien ; le catholique qui croit sans écrire est une tout autre force que le catholique qui écrit sans croire. En face de cette force redoutable, représentant une tradition quinze fois séculaire, s'en dresse une autre, moins ancienne sans doute, mais beaucoup plus ancienne que Voltaire : celle de la pensée affranchie. La lutte qui se poursuit entre ces deux puissances, en France comme dans tout le monde civilisé, est un duel dont les escarmouches d'avant-garde — jeux de lettrés qui se croient des paladins — ne peuvent ni hâter ni changer le dénouement.

PENDANT ET APRÈS LA GUERRE (1)

Les Églises établies n'ont joué qu'un rôle effacé dans la guerre mondiale (1914-1918). Sans doute, les principaux coupables, nobles austro-hongrois et prussiens, étaient des catholiques ou des piétistes luthériens ; mais leur crime fut un effet de leurs convoitises, non de leurs croyances (*of their greed, not of their creed*). Les diverses religions apportèrent des consolations efficaces à des millions de cœurs et de corps brisés ; elles stimulèrent les œuvres charitables, écloses de toute part ou réveillées ; mais le patriotisme et l'amour de l'humanité firent de même. En vain le Khalife proclama la guerre sainte : on vit des Arabes musulmans combattre à côté des Anglais pour conquérir la Palestine et Jérusalem (déc. 1917). L'Eglise orthodoxe de Russie, esclave du despotisme tsariste, ne fut pas un élément de force au début de la guerre et s'effondra misérablement dans la courte crise qui donna le pouvoir aux mécréants bolchévistes. Même au Japon, la religion du *Shinto* se subordonna à une politique habile du « voir venir » (*wait and see*).

Si les religions établies semblèrent rester ainsi à l'écart, une certaine espèce de religion occupa, dès l'abord, le premier plan. Le christianisme est une religion universaliste, qui ne tient compte ni de la diversité des nations ni de leurs frontières ; Jean-Jacques Rousseau estimait même qu'il était directement opposé au patriotisme. Au début du XXe siècle, des religions en décadence avaient essayé, comme le paganisme du IVe siècle, de

(1) Publié en anglais comme épilogue du volume intitulé : S. R., *A short History of Christianity*, Londres, Heinemann, 1922, p. 212-215.

s'identifier au culte de la patrie; on entendait dire souvent, avec plus ou moins de sincérité, qu'un vrai Français devait être un catholique romain, comme un vrai Russe devait être un orthodoxe. Mais quand la guerre commença et ébranla les nerfs de toutes les nations, le patriotisme revêtit immédiatement l'esprit, l'énergie et l'intolérance des religions. Des saints nationaux, comme Saint Georges et Jeanne d'Arc, furent invoqués par la Grande-Bretagne et par la France; en Allemagne, le « Dieu allemand », si souvent appelé à l'aide par Guillaume II, n'était pas le Dieu chrétien ni même le Jéhovah de la Bible, mais l'Odin ou le Thor de la mythologie germanique (1). Si l'Islam sembla s'effondrer, le patriotisme panislamique et le nationalisme turc en prirent la place. Le plus grand nombre des juifs se rallièrent autour du drapeau du Sionisme, qui n'est pas une forme du judaïsme religieux, mais une religion nouvelle fondée sur l'idée de patrie. En ces jours de conflits exaspérés et de haines entre des groupes de nations, l'internationalisme fut l'objet d'autant de mépris et de colère que l'eût été la libre pensée au temps des Croisades.

Des superstitions de l'espèce la plus grossière et des légendes puériles — comme celle des anges protégeant la retraite britannique après la défaite de Mons — fleurirent tant aux armées que parmi les malheureuses populations civiles. Les devins n'eurent jamais plus de clients ; les prophètes parlèrent devant de vastes auditoires ; les amulettes se vendirent par millions (2) ; les inepties du spiritisme et de l'occultisme se répandirent comme des feux de prairie. Les superstitions sont plus anciennes que les religions ; elles se déchaînent quand les religions déclinent. Croire ou ne pas croire à des dogmes révélés est infiniment plus tentant et plus facile que de se fier uniquement à la raison ; par ce motif, l'incrédulité absolue et la crédulité sans bornes sont beaucoup plus fréquents aujourd'hui que le vrai rationalisme.

Une grande puissance spirituelle restait debout, qui aurait pu

(1) Sur le caractère religieux du germanisme d'alors, voir *Revue historique*, t. CXXIV, p. 130.

(2) Bellucci, *Folklore di guerra*, 1920

intervenir à temps pour empêcher la guerre. Mais le pape Pie X enjoignit vainement à son nonce d'admonester l'empereur d'Autriche-Hongrie; le prélat ne put même obtenir une audience de ce vieil imbécile bien gardé (1). Le successeur de Pie X, Benoît XV, dut compter avec une majorité de cardinaux pro-germains, avec la haine des ordres monastiques contre la France « persécutrice », avec la partialité naturelle des aristocraties pour le principe d'autorité qui, dans beaucoup de pays catholiques, notamment en Espagne (2), conquit et conserva des sympathies à la cause allemande. Il s'efforça de rester strictement neutre, comme s'il eût été encore un souverain temporel. Il adressa des consolations à la Belgique, mais pas un mot de reproche aux envahisseurs de ce pays catholique, qui se conduisaient en assassins et en brigands ; il protesta contre les méthodes nouvelles et abominables de guerre, mais sans condamner ceux qui en avaient donné l'exemple; il ordonna de prier pour la paix, une paix sans victoire, mais ne souffla mot des responsabilités encourues par les agresseurs, ni des légitimes exigences de leurs victimes (3). Le jour vint où des paroles vraiment chrétiennes sur l'infamie de la guerre et l'espoir en l'avènement d'une ère meilleure ne furent prononcées que par un professeur protestant, le Président Wilson, que M. Loisy, dans une leçon d'ouverture au Collège de France (2 décembre 1918), appela « le pape de l'humanité » (4).

Mais si le « pape de l'humanité » n'eut qu'un pontificat éphémère, celui de Rome échappa aux excès du dénigrement comme à ceux de l'enthousiasme. Sa politique, presque périlleuse à force de prudence, fut couronnée de succès. Il avait trompé beaucoup d'attentes, mais n'avait blessé gravement aucune susceptibilité.

(1) Voir ma *Chronologie de la guerre*, t. V, p. 61, et plus loin, p. 388.

(2) F. Girerd, *L'Espagne pendant la guerre*, in *Revue du Clergé*, février 1917.

(3) Voir l'article anonyme sur la politique de Benoît XV dans la *Revue de Paris*, 15 oct. 1918 ; en sens contraire, Glorieux, *Benoît XV et la guerre*, in *Revue du Clergé*, 1er avril 1916.

(4) « Le nouvel Evangile a été annoncé, comme il convenait, par le chef d'un peuple libre ; le président des États-Unis a parlé en médiateur de la nouvelle Alliance, en Pape de l'humanité ».

Sa charité, à défaut de son jugement, avait été impartiale. Quand l'étoile allemande déclina, Benoît XV eut de bonnes paroles pour sa « chère France » ; l'héroïne nationale française, Jeanne d'Arc, fut canonisée (1920) ; des relations diplomatiques furent renouées entre la France et le Saint-Siège (1921) ; le gouvernement italien ne fut plus tenu en suspicion et le successeur de Benoît XV, Pie XI (février 1922), reçut des honneurs officiels à Rome quand il monta sur le trône pontifical.

Aujourd'hui, il faut reconnaître que l'avenir du catholicisme paraît plus brillant qu'en 1914. Deux nouveaux Etats indépendants, la Pologne et la Hongrie, l'un et l'autre catholiques, sont en contact étroit avec les Slaves schismatiques, dont la réunion à l'Église romaine paraît d'autant moins une chimère que l'Église russe orthodoxe est plus irrémédiablement décriée et que la Russie ne peut se passer d'une forme quelconque de discipline religieuse. La Syrie et la Palestine sont aux mains de nations chrétiennes, ouvrant largement la porte à l'enseignement et à la propagande catholiques. Le catholicisme reste très puissant en Autriche et dans l'ouest de l'Allemagne. La France, ayant repris l'Alsace-Lorraine, où la tradition catholique est vivace, et occupé la rive gauche du Rhin, a été obligée de modifier sa politique qui, depuis la séparation, consistait à ignorer l'Église. La partie catholique de l'Irlande est devenue virtuellement indépendante (décembre 1921). Dans la Grande-Bretagne elle-même, les ordres religieux catholiques et leurs écoles ont atteint un haut degré de prospérité. Aux États-Unis, l'Église de Rome est plus puissante que jamais ; une union catholique, celle des *Chevaliers de Colomb*, a joué un rôle considérable pendant la guerre et après.

Mais il y a plus. En ces jours de révolution ou de menaces de révolution, une haute et très ancienne autorité est un élément de stabilité qui n'est pas négligeable. Dans le monde entier, les classes les plus évoluées de la société ont été terrifiées par le bolchévisme russe, sanglant retour à l'autocratie des siècles de fer (1). Même les agnostiques professent du respect pour une

(1) Marc Slonim, *Le Bolchévisme*, 1921.

puissance qui peut épargner de pareilles catastrophes à la civilisation (1). Cela ne signifie pas et ne présage pas un renouveau vraiment religieux, bien qu'il y ait quelques symptômes d'un phénomène de ce genre en Russie; mais cela signifie bien certainement pour toutes les Églises, et particulièrement pour la mieux organisée de toutes, l'Église romaine, un renouveau d'influence dans le domaine politique et social. Empereurs et rois ont mordu la poussière; le « serviteur des serviteurs de Dieu » au Vatican, ayant survécu à eux tous et enseignant aux hommes une leçon meilleure, a du moins une chance d'être reconnu une fois de plus comme un des piliers solides d'un monde profondément ébranlé.

QUELQUES TEXTES (2)

7 février 1915. Dans toutes les églises de France, on a récité la prière pour la paix composée par le Pape; mais les officiants ont précisé qu'il s'agissait d'une paix conforme à la justice.

12 avril 1915. Le Pape a envoyé 25.000 francs au cardinal Mercier pour la population belge et 25.000 couronnes à l'évêque de Cracovie pour la population polonaise.

13 avril 1915. Le président Wilson a reçu une note dans laquelle le Pape se déclare prêt à coopérer avec lui pour rétablir la paix.

10 mai 1915. La commission britannique pour enquêter sur les atrocités allemandes, présidée par Lord Bryce, déclare que les assassinats, les viols et les pillages ont sévi en Belgique à un degré qui n'avait jamais été atteint depuis trois siècles dans aucune guerre.

13 mai 1915. En recevant le ministre de Prusse, le Pape a blâmé la destruction du *Lusitania*; il a célébré une messe à la mémoire des victimes.

27 mai 1915. Dans une lettre au cardinal Vannutelli, le Pape parle des « moyens offensifs employés sur terre et sur mer, contraires aux lois de l'humanité et du droit international ».

(1) Voir *Les Études*, 5 août 1921.

(2) A l'appui de ce qui précède, j'emprunte aux 10 volumes de ma *Chronologie de la Guerre* quelques textes datés qu'on trouvera peut-être intéressants.

21 Juin 1915. La *Liberté* publie une longue conversation de Latapie avec le Pape. La teneur de cet entretien, d'ailleurs contestée au Vatican, n'est approuvée qu'en Allemagne et en Autriche (voir *Journal de Genève*, 26 juin).

28 juin 1915. Le cardinal Gasparri essaie d'expliquer et de rectifier les paroles prêtées au Pape (*Temps* du 29).

18 juillet 1915. On communique le texte d'une lettre bienveillante que le cardinal Gasparri, secrétaire d'Etat, a adressée à Van den Heuvel, ministre de Belgique près le Vatican. Il dénie toute valeur à l'entrevue publiée par la *Liberté* et réprouve la violation de la neutralité belge (*Journal de Genève*, 23 juillet).

30 juillet 1915. Le Pape envoie une lettre aux belligérants pour les exhorter à la paix et à la réconciliation des Etats.

31 juillet 1915. La *Gazette de Cologne* dit que l'Allemagne désirerait obéir aux conseils pacifiques du Pape, car elle ne combat que pour le maintien de ses frontières ; mais c'est à Londres, Petrograd, Paris et Rome qu'on répond *non*.

14 octobre 1915. Il est établi que plus de 5.000 civils, dont un grand nombre de prêtres, ont été fusillés par ordre des Allemands en Belgique. Pourtant, l'Espagne cléricale est hostile aux Alliés et, comme le remarque le *Temps* : « Le parti clérical est l'agent le plus actif de la propagande allemande en Suisse ».

29 novembre 1915. Le cardinal Hartmann est à Rome, suspect de négocier. Le Pape y avait invité aussi le cardinal Mercier, qui n'a pu venir, les Allemands refusant d'autoriser son retour en Belgique.

4 décembre 1915. L'*Osservatore Romano* dément la nouvelle, de source allemande (27 novembre), qui attribuait au Pape des propos hostiles à l'Entente.

6 décembre 1915. Dans un consistoire secret au Vatican, le Pape parle de la « malheureuse Arménie » et fait des vœux pour la paix.

24 janvier 1916. Le Pape a dit à un jésuite que la Belgique a droit à une réparation complète de la part de l'Allemagne et qu'il n'offrira jamais ses bons offices pour le rétablissement de la paix, à moins que la Belgique ne rentre en possession de tout ce qu'elle a perdu (communication de l'ambassade d'Angleterre à Washington).

8 février 1916. L'*Osservatore Romano* publie une note énergique contre les bombardements aériens de villes ouvertes et de territoires non défendus.

4 mars 1916. Le Pape écrit au cardinal-vicaire Pompili : « Nous nous sommes jeté pour ainsi dire au milieu des peuples belligérants, comme

un père au milieu de ses fils en lutte. Nous les avons conjurés, au nom de ce Dieu dont la justice et la charité sont infinies, de renoncer à leurs desseins de destruction mutuelle, d'exposer une bonne fois, avec clarté, d'une manière directe ou indirecte (1), les désirs de chacune des parties et de tenir compte, dans la mesure du juste et du possible, des aspirations des peuples (2). Telle était du reste l'unique voie pour résoudre le monstrueux conflit suivant les règles de la justice et arriver à une paix qui ne soit pas profitable à une seule des parties, mais à toutes, et qui soit, par la suite, juste et durable ». Le Pape demande en outre des prières pour la paix immédiate. Cette lettre n'est pas bien accueillie dans les milieux politiques italiens.

28 avril 1916. On publie une lettre du cardinal Gasparri à l'évêque de Trévise, protestant, au nom du Pape, contre le *raid* autrichien sur cette ville et regrettant que les exhortations paternelles du Saint-Père trouvent endurcis les cœurs de ses fils.

6 mai 1916. Le Pape a adressé à Guillaume II et à Wilson des télégrammes les exhortant à la conciliation.

18 mai 1916. Grey, aux Communes, nie que le Pape ait fait des démarches pour la paix, mais confirme que S. S. a fait des représentations à l'Allemagne au sujet de la guerre sous-marine.

27 juin 1916. Le *Temps* (du 28) publie une lettre de Buenos-Ayres attestant qu'en Argentine comme ailleurs le parti clérical et les jésuites sont germanophiles à outrance.

22 juillet 1916. L'archevêque de Cologne affirme que le Pape a plusieurs fois prié les belligérants de conclure la paix. « Seul, dit-il, l'empereur d'Allemagne tendit la main pour une paix juste, mais ses ennemis la repoussèrent ».

30 juillet 1916. « Le point de vue pontifical reste tel qu'on l'a connu depuis deux ans : gémir, prier, ne pas juger... Le souverain pontife est neutre, ce qui convient mal à un souverain spirituel. Benoît XV doit se demander si, par sa politique présente, il ne prépare pas des Églises nationales La neutralité du Pape est une défaite de la Papauté ». (*Le Temps*).

7 août 1916. On dit à Rome que le Pape a protesté auprès de Guillaume II contre les enlèvements de civils opérés dans le Nord.

8 août 1916. Le cardinal Hartmann a répondu en alléguant qu'il s'agit

(1) Offre de médiation.
(2) Concession au principe des nationalités.

de remédier aux difficultés d'alimenter la population; les déportés sont occupés aux récoltes et seront ensuite renvoyés dans leurs foyers.

25 août 1916. L'*Osservatore Romano* nie que Pie X, à la veille de la guerre, ait adressé à François-Joseph une lettre qui aurait été interceptée.

27 août 1916. A propos du démenti publié par l'*Osservatore*, un prélat de l'entourage de Pie X communique de nouveaux détails à la *Tribuna* (*Temps* du 28). Dès que l'ultimatum à la Serbie fut connu, Pie X fit appeler l'ambassadeur d'Autriche au Vatican et lui dit : « Je veux continuer à croire que votre Gouvernement ne vise pas à déchaîner une guerre mondiale. L'Empereur approche de son jour suprême; il ne va pas tacher de sang la fin de sa vie ». L'ambassadeur répondit par des phrases banales et embarrassées, faisant entendre que la situation était grave. Le Pape envoya au nonce de Vienne l'ordre de voir François-Joseph. Le prélat passa une journée entière dans l'antichambre... mais ne fut point reçu. Les dépêches qu'il adressa à ce sujet au Vatican furent interceptées. Il ne parvint à annoncer la déclaration de guerre que par le mot *Janus*, dont la censure ne comprit pas le sens. Lorsque l'ambassadeur autrichien vint annoncer au Pape le fait accompli et demander, au nom de François-Joseph, la bénédiction pour les armées autrichiennes, Pie X répondit sévèrement : « Dites à l'empereur que je ne saurais bénir ni la guerre ni ceux qui l'ont voulue ». Et comme l'ambassadeur insistait pour obtenir au moins une bénédiction spéciale pour l'Empereur, le Pape déclara : « Je ne pourrai que prier Dieu qu'il lui pardonne ».

31 août 1916. Un correspondant du *Journal* est reçu par le cardinal Gasparri. Le Pape demande la paix et reste impartial, mais non inactif dans sa bienveillance. Le Saint-Siège n'a pu condamner tel ou tel belligérant sur un cas particulier, car il n'était pas suffisamment instruit des faits; il a préféré se tenir au-dessus de la mêlée.

18 septembre 1916. Répondant au patriarche de Venise, le Pape déplore les bombardements dont a souffert cette ville, mais n'ajoute pas un mot de blâme pour l'Autriche.

26 septembre 1916. Le cardinal Gasparri écrit au capitaine Maire, en réponse à une supplique, que le Pape a pris en mains la cause des familles du Nord, démembrées par la déportation des leurs en Allemagne.

14 novembre 1916. Le cardinal Gasparri télégraphie à l'évêque de Padoue que le Saint-Père déplore et blâme les bombardements aériens de villes ouvertes.

4 décembre 1916. Le Pape, dans un Consistoire, proteste discrètement contre les déportations de citoyens pacifiques, les incursions aériennes sur

des villes ouvertes et toutes les horreurs commises sur terre et sur mer.

6 décembre 1916. Imposant la barrette aux nouveaux cardinaux français, le Pape a dit que sa poitrine brûlait toujours d'une flamme ardente pour la patrie de Clovis, de Saint-Louis et de Jeanne d'Arc ; il a ajouté : *Utinam renoventur gesta Dei per Francos !* déclaration peu équivoque de sympathie qui a fait sensation. [Mais le Pape n'a pas fait de vœux pour la victoire militaire de la France ; il a souhaité qu'elle redevînt le soldat de l'Eglise, ce qu'il pouvait dire sans sortir de la neutralité].

9 décembre 1916. On dit que l'Allemagne a demandé des explications au Pape sur les paroles qu'il a prononcées dans le dernier Consistoire.

16 décembre 1916. On prétend en Suisse que l'idée de proposer la paix (12 déc.) est venue à l'empereur d'Autriche, auquel elle aurait été suggérée par une lettre privée du Pape.

18 décembre 1916. Sonnino, dans un discours à la Chambre, met les Italiens en garde contre l'empoisonnement de l'opinion publique, à laquelle travaillent les socialistes unifiés, les Giolittiens et le Vatican (*Temps* du 20).

24 décembre 1916. Le Pape, recevant le Sacré-Collège, renouvelle ses exhortations à la paix et rappelle les mots du Psalmiste : *Justitia et pax osculatae sunt*, espérant qu'ils trouveront une nouvelle application.

7 janvier 1917. Suivant la *Gazette de Cologne*, le cardinal Hartmann a remis à Guillaume II une lettre autographe du Pape, demandant pour la France l'autorisation de procéder à la restauration de la cathédrale de Reims.

14 janvier 1917. Le P. Draghetti, prêchant à Rome, demande à Dieu la victoire pour la patrie italienne et rapporte que le Pape lui a dit : « C'est au nom de la civilisation qu'il faut implorer la paix qui se manifestera par le triomphe de l'amour, de la justice, de la fraternité et du droit ».

17 janvier 1917. La *Gazette populaire de Cologne* dit que le Saint-Père étant intervenu pour que les cathédrales pussent être protégées contre les intempéries et réparées, Guillaume II a répondu favorablement, pourvu que les réparations ne servissent pas de prétexte à des mesures de guerre.

6 février 1917. Par l'entremise des nonces de Berlin et de Vienne, le Pape proteste contre la guerre sous-marine illimitée.

9 mars 1917. On affirme à Zurich qu'à la suite des protestations du Pape, le Gouvernement allemand a suspendu la déportation des Belges.

21 avril 1917. Le Vatican, informé de l'étendue des destructions opérées en Belgique et en France, s'étonne, dit-on, que les catholiques allemands n'aient élevé aucune protestation.

23 avril 1917. Le Pape a fait remettre à l'Allemagne une protestation

contre les dévastations et déportations ordonnées dans le nord de la France.

3 août 1917. Le duc de Montpensier dit à un rédacteur du *Matin* : « Les Jésuites vivent en Espagne sous la domination du Kaiser, qui ne cesse de leur promettre la lune. Ils font, en Espagne, la plus active des propagandes germanophiles : c'est ainsi que l'aristocratie pardonne aux barbares les 80 prêtres fusillés, les religieuses violées ».

15 août 1917. Le Pape adresse aux nations un appel pour la paix, accompagné de propositions générales : il n'est pas question de la Russie, de la Serbie, ni de l'Alsace-Lorraine. Les propositions du Pape sont fondées sur la formule allemande : ni annexions, ni indemnités, ni boycottage ; liberté des mers ; réduction des armements ; arbitrage obligatoire.

16 août 1917. La note du Vatican n'est précise que sur un point, la restauration et la complète indépendance de la Belgique... Pas un mot contre les agresseurs et les auteurs de crimes contre le droit des gens... Seule, en Angleterre, la *Westminster Gazette* et, aux Etats-Unis, l'*Evening Post* disent que les propos du Pape devraient servir de base à des négociations. Le *New-York Times* dit que l'Autriche épuisée, de concert avec l'Allemagne, fait appel au Vatican.

17 août 1917. Divers journaux prétendent que le Pape aurait tenu un autre langage si la France était représentée au Vatican... Saint-Brice (*Journal*) fait observer que la déclaration de Wilson est d'un ton plus apostolique que la note du Pape : l'appel de l'arbitre des âmes manque de spiritualité. Le *Giornale d'Italia* (Sonnino) combat nettement la note du Pape et met l'Entente en garde contre le piège allemand qui s'y dissimule. Le *Berliner Tageblatt* et la *Gazette de Francfort* accueillent la note du Pape avec un mélange de sympathie et de scepticisme. La *Germania* et le *Vorwärts* l'approuvent sans réserve. Le *Lokal Anzeiger* prétend que le Pape connaît les conditions de paix désirées par l'Allemagne et que ce sont ces conditions mêmes qu'il a proposées.

18 août 1917. Le *Giornale d'Italia* signale le silence absolu de la presse autrichienne au sujet de la note du Pape. La *Nouvelle Presse libre* fait seule exception, en déclarant que l'Autriche ne négociera jamais avec l'Italie pour la cession de Trieste.

19 août 1917. On affirme que Michaelis serait décidé à accepter les bons offices du Pape.

21 août 1917. A la Commission du Reichstag, Michaelis approuve l'initiative du Pape. L'Allemagne n'a pas inspiré la demande du Pape, mais sa sympathie est acquise à toute tentative sincère de conciliation.

29 août 1917. — Wilson répond au Pape : traiter avec le Gouvernement

actuel de l'Allemagne, ce serait perpétuer le régime de la paix armée et le danger de guerre. Il faut que les peuples commencent par changer leurs gouvernements.

31 août 1917. On dit que la note de Wilson a causé au Pape une vive déception. Des milliers de dépêches arrivent à Wilson pour le féliciter de sa réponse.

7 septembre 1917. On publie un entretien d'un Belge avec le Pape, qui a paru très préoccupé des intérêts de l'Autriche et très hostile à la Russie.

10 septembre 1917 La Grande-Bretagne fait savoir qu'elle approuve sans réserves la réponse de Wilson au Pape.

15 septembre 1917. G. della Torre (*Nuova Antologia*, p. 192), défendant contre Wilson la note du Pape, dit que toutes propositions de réduire les armements est vaine sans la suppression du service obligatoire, qui est dans l'esprit de la note pontificale.

22 septembre 1917. On publie les réponses allemandes et autres à la note du Pape. Elles se résument ainsi : « Que les Alliés parlent les premiers ». La note autrichienne, d'un ton plus prévenant, dit que l'Autriche est prête à entrer en négociations sur les propositions du Saint-Siège, mais ne les spécifie pas.

23 septembre 1917. L'*Osservatore Romano* prétend que la réponse des Empires centraux est une adhésion aux vues du Pape, laissant la voie ouverte à un échange de vues entre les belligérants.

25 septembre 1917. Erzberger, parlant à Ulm, dit que la réponse de l'Allemagne au Pape donne satisfaction au Centre allemand.

27 septembre 1917. Le Pape donne 20.000 francs à l'œuvre de la « Fraternité des régions occupées ».

2 octobre 1917. Dans une lettre à l'évêque de Valence (Drôme), le cardinal Gasparri commente la note du Pape et regrette la froideur avec laquelle elle a été accueillie en France.

Le Vatican transmet à l'Entente, avec commentaires, les réponses des Empires centraux au Pape.

7 octobre 1917. Le cardinal Gasparri écrit à Mgr Chesnelong, archevêque de Sens, commentant la note du Pape.

23 octobre 1917. Le *Matin* proteste contre un passage de cette lettre où il est dit que la France n'aurait droit à des indemnités que dans la mesure où elle prouverait que des destructions sans nécessité militaire ont été accomplies chez elle. Quel nid à interminables procès !

9 novembre 1917. Le cardinal Maurin, archevêque de Lyon, revenant de

Rome, déclare, dans une lettre aux fidèles, que la note du Pape est très favorable à la France.

11 novembre 1917. Le journal clérical *El Debate* demande que l'Espagne prenne les armes contre l'Entente.

2 décembre 1917. L'*Osservatore* relève avec aigreur la note secrète publiée par les bolchévistes, comme quoi les gouvernements de l'Entente étaient d'accord avec l'Italie pour repousser toute intervention du Pape en faveur de la paix.

6 décembre 1917. A une question posée aux Communes, Lord Robert Cecil répond que les gouvernements alliés n'ont pas cru devoir répondre au Pape, le président Wilson l'ayant fait à leur satisfaction.

10 décembre 1917. L'abbé de Sertillanges, parlant à la Madeleine, dit que les bons chrétiens ne pensent pas que le Pape, en tant que pacifiste, soit infaillible.

18 décembre 1917. Le Pape adresse une lettre à tous les évêques, déclarant que le Saint Sépulcre ne doit jamais retomber sous la domination turque.

24 décembre 1917. Le Pape, dans une allocution aux cardinaux, déclare que son invitation à la paix ne visait pas d'effets immédiats.

27 décembre 1917. Une vive polémique est engagée en Italie contre le comte della Torre, président de l'Union populaire catholique, accusé par le député Ciriani de propagande défaitiste.

31 décembre 1917. Le Vatican proteste contre le bombardement de Padoue.

14 février 1918. Un Irlandais ayant dit aux Communes que le Gouvernement avait manqué de respect au Pape en ne répondant pas à sa lettre, Lord Robert Cecil dit qu'il n'avait rien à ajouter à la note de Wilson et a nié que la considération du traité avec l'Italie fût pour quelque chose dans son silence. Ce traité a seulement prévu que l'Italie s'opposerait à ce que le Pape fût représenté au Congrès pour la paix.

25 février 1918. Le Pape proteste à nouveau contre le bombardement de villes ouvertes.

27 février 1918. L'*Osservatore* loue le discours de Hertling (du 25) et demande la réunion d'une conférence.

5 mars 1918. Le Vatican adresse des représentations à la Porte au sujet des nouveaux massacres d'Arménie.

12 mars 1918. Le Pape proteste contre le bombardement de Naples.

15 avril 1918. L'américain Whitney Warren, dans une conférence à Rome, met en cause le Vatican : « Les ennemis de la civilisation ont trouvé

un précieux appui là où ils n'auraient dû trouver qu'une invincible horreur ».

16 avril 1918. Le Vatican nie avoir reçu aucune lettre de Vienne ni de Berlin avant l'envoi de sa note pacifique.

22 avril 1918. Les congrégations catholiques d'Irlande s'engagent à résister par tous les moyens à la conscription. A Dublin, le clergé dénonce la conscription dans les sermons à la grand'messe.

29 mai 1918. A la demande du Pape, l'Angleterre s'engage à ne pas bombarder Cologne le jour de la Fête-Dieu (30 mai).

2 juin 1918. Le Pape, par l'intermédiaire du cardinal Hartmann, a prié Guillaume II d'épargner ce qui reste de la cathédrale de Reims.

11 juin 1918. Le Pape écrit aux évêques lombards qu'il a toujours voulu une paix juste, et non pas avantageuse seulement pour un groupe de belligérants.

21 juin 1918. Les Débats publient une lettre de Mgr Duchesne, niant qu'aucun Pape soit jamais intervenu entre les belligérants sans y être invité ; ainsi le Saint-Siège est resté neutre pendant la guerre de Cent Ans.

25 juin 1918. L'*Osservatore* approuve le discours (vaguement pacifique) de Kuhlmann, qu'il dit d'accord avec la lettre du Pape.

1er juillet 1918. On a remarqué que le Pape, à la veille de la fête de saint Pierre, a prié longtemps pour la paix en italien, invoquant Marie, Joseph et les apôtres Pierre et Paul.

5 juillet 1918. Quelques journaux italiens, commentent la reprise des rapports entre le Portugal et le Saint-Siège, expriment l'opinion que cela pourrait constituer un précédent pour la reprise des relations avec la France.

25 juillet 1918. En réponse à un télégramme de Guillaume II, le Pape le remercie et appelle sur lui et sa famille les bénédictions de Dieu.

29 juillet 1918. 200.000 veuves de guerre françaises, à l'instigation de dames de la haute aristocratie, assurent le Pape de leur inviolable fidélité, s'engagent à élever leurs enfants dans l'amour de l'Eglise, et, en retour, demandent au Saint-Père d'offrir lui-même à Dieu leurs vies brisées et leurs douleurs.

31 juillet 1918. A l'occasion du quatrième anniversaire de la guerre, l'*Osservatore* publie un article disant que les propositions de paix du Pape sont plus opportunes que jamais. « Tout le monde est enfin convaincu que la paix par les armes ne saurait être ni juste ni stable ».

22 août 1918. Le Pape ayant demandé que la tsarine et ses filles pussent partir pour l'Espagne, le Gouvernement bolchevik répond que cela n'est pas

possible, l'endroit où réside la famille du tsar [massacrée depuis quelque temps] n'étant pas relié à Moscou.

14 septembre 1918. Le Gouvernement autrichien sollicite le concours du Vatican en vue de sa démarche pour la paix.

15 octobre 1918. Un anonyme bien informé (*Revue de Paris*) prétend démontrer que la politique du Pape a toujours favorisé les Empires centraux.

16 octobre 1918. Le Vatican est très déçu de la réponse de Wilson, l'*Osservatore* ayant jugé satisfaisante celle de l'Allemagne.

21 octobre 1918. L'*Osservatore* rapporte que le Pape s'est adressé à Max de Bade et au roi de Bavière pour demander que l'armée allemande respecte les régions qu'elle évacue. On lui a répondu que, depuis le 13 octobre, des ordres avaient été donnés à cet effet.

2 décembre 1918. A la demande de Mgr Faulhaber, archevêque de Munich, le Pape s'adresse à Wilson et aux gouvernements de l'Entente pour les prier de permettre à l'Allemagne de se ravitailler. Il demande aux évêques des pays de l'Entente d'appuyer sa requête à cet effet.

8 décembre 1918. Le *Temps*, à propos d'un article du *Corriere d'Italia* (4 déc.), publie quelques lignes très vives contre la chancellerie pontificale, dont les tendances anti-françaises, pendant toute la durée de la guerre, ont été démasquées récemment par la *Revue de Paris*. « Ces hommes persistent à souhaiter que l'Italie se rapproche de l'Allemagne, ou qu'elle se détourne en tous cas de la France laïque et républicaine. Si cette campagne continue, il faudra qu'on s'explique sur les raisons que le Vatican a eues de ménager les intérêts de nos ennemis ».

11 février 1919. L'*Osservatore* publie un article plein d'admiration pour le discours d'Ebert et pour l'Allemagne. Il insiste sur la nécessité d'admettre l'Allemagne dans la Ligue des Nations.

5 avril 1919. Au Vatican, en présence du Pape, on lit le décret constatant les deux miracles requis pour la canonisation de Jeanne d'Arc. Mgr Touchet (Orléans) prononce un discours auquel le Pape répond en français, affirmant ses sentiments d'affection pour la France.

Mgr LOUIS DUCHESNE (1)

Né à Saint-Servan le 13 septembre 1843, le dernier d'une famille de six enfants (2), Louis Duchesne était fils d'un énergique patron de barque qui pêchait la morue sur les côtes de Terre-Neuve. En 1849, barque et patron disparurent dans une bourrasque ; sa veuve et une de ses filles vécurent désormais à Saint-Servan d'un commerce assez bien achalandé de porcelaine. Louis fit des études brillantes au collège Saint-Charles, à Saint-Servan, puis au grand séminaire de Saint-Brieuc, où il fut de bonne heure remarqué par Monseigneur David. En 1864-5 on l'envoya à Rome pour suivre les cours du Collège Romain ; c'est là qu'il connut De Rossi, qui devait exercer sur lui une si grande influence, et son futur protecteur l'abbé d'Hulst (3). A son retour, il fut ordonné prêtre du diocèse de Rennes (1867) et professa pendant quelques années la rhétorique au collège Saint-Charles ; mais comme la science l'attirait bien plus que l'enseignement, il obtint, en 1871, de s'inscrire à l'École des Hautes-Études ; c'est là qu'il devint helléniste et paléographe. Une section romaine ayant été créée par décret à l'École d'Athènes (mars 1873), Albert Dumont fut chargé d'enseigner l'archéologie aux membres de la nouvelle

(1) *Revue archéologique*, 1922, II, p. 158-176.

(2) Claude d'Habloville, *Monseigneur Duchesne*, Paris, Sansot, 1911.

(3) Je ne sais sur quels renseignements M. Jean de Bonnefon a écrit, dans un article aussi brillant que malveillant (*Les Paroles*, 19 mai 1909) : « Prêtre laïcisé, dès la porte du séminaire de Saint-Brieuc, il courut vers Rome. Il y vécut dans la poussière des bibliothèques et dans la misère de l'ordre de Sainte-Brigitte ; car ce prélat fut apprenti moine »

section. « On vit bientôt combien il était regrettable que cet enseignement ne profitât qu'aux trois membres de l'École d'Athènes et on eut l'idée de rattacher à la même direction les jeunes gens qui se trouvaient à Rome chargés de missions. C'est ainsi qu'Eugène Müntz, pourvu déjà d'une bourse de voyage en Italie, et Louis Duchesne, chargé d'examiner des manuscrits dans les bibliothèques italiennes, se trouvèrent réunis à la fondation qui, par décret du 26 novembre 1874, s'appela l'Ecole archéologique de Rome. Cette désignation était trop étroite ; le 20 novembre 1875, un nouveau décret constitua définitivement l'École française de Rome, avec Auguste Geffroy pour directeur » (1).

*
**

Blondel avait jadis copié au couvent de Vatopédi des scolies d'Homère dont il fallait reviser le texte. Dumont envoya à cet effet au mont Athos Duchesne et Bayet. Leur voyage, qui dura quatre mois (1874), ne fut pas seulement paléographique. Comme on démolissait alors les remparts de la ville basse de Salonique, ils y firent une ample moisson d'inscriptions ; ils en copièrent d'autres en Épire et en Thessalie ; ils étudièrent des mosaïques, un ambon du VIe siècle, des peintures byzantines. Outre le mont Athos, Duchesne visita Patmos. Les résultats de cette féconde campagne furent publiés dans les *Archives des Missions* (3e série, t. III) (2).

Un autre voyage, cette fois en compagnie de Collignon, conduisit Duchesne dans une partie peu connue de l'Asie-Mineure ; Waddington, alors ministre, avait contribué à dresser l'itinéraire. « Débarqués à Physcus en face de Rhodes, Duchesne et Collignon commencèrent par explorer les ruines de la côte... Tournant alors le dos à la baie de Makri, ils montèrent, en traversant la Cibyratide, jusqu'à Bouldour. D'Isbarta, qu'ils visitèrent ensuite, ils redescendirent vers la plaine pamphylienne. A Adalia

(1) Châtelain, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1907, p. 629-30.
(2) Cf. Radet, *L'École d'Athènes*, p. 347.

s'arrêta la première section de leur itinéraire. En un mois, ils avaient étudié la topographie de Kaunos, déterminé le cours ancien du Kalbès, fixé à Buba l'emplacement de Panorme et à It-Hissar le site probable de Calynda, restitué au village turc de Tefny son nom phrygien d'Orméli, retrouvé à Bélenly la colonie romaine d'Olbasa, dessiné toute une série de stèles et de bas-reliefs avec dédicaces au dieu cavalier (1) ».

Dans la seconde partie de leur voyage (juin-juillet 1876), Duchesne et Collignon suivirent le littoral cilicien d'Alaya à Khilindri, puis, remontant vers le nord, gagnèrent Ermenek d'où ils redescendirent, par la vallée du Calycadnus, jusqu'à Selevkheh. Une reconnaissance des ruines de la côte, entre Corycos et Tarse, termina leur fructueuse exploration (2).

Sur le conseil de Dumont, Duchesne et Bayet songeaient à dresser un *Corpus* des inscriptions grecques chrétiennes antérieures au VIIe siècle. Duchesne en publia des chapitres dans le *Bulletin de correspondance hellénique* (1878-1883) et Bayet consacra sa thèse aux inscriptions chrétiennes de l'Attique (1878). Plus tard, devenu directeur de l'École de Rome, Duchesne reprit le projet oublié sous forme d'une préface à une refonte de l'*Oriens christianus* de Lequien ; c'est à son instigation que M. Cumont donna, dans les *Mélanges de Rome* (1895, p. 245), le répertoire des inscriptions chrétiennes de l'Asie-Mineure (3).

*
**

A l'École de Rome, l'occupation principale de Duchesne fut la préparation de sa thèse de doctorat ès lettres sur le *Liber Pontificalis* (1877), et de la grande édition de cet ouvrage, qui reste son titre scientifique le plus important (t. I, 1886 ; t. II; 1892). Il lui fallut collationner et classer plus de 150 manuscrits, distinguer les différentes rédactions qui, depuis le VIe siècle, ont ajouté au

(1) Radet, *op. laud.*, p. 362. Voir *Bull. corr. hell.*, 1877-1880 et les articles de Collignon dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1er janv. et 15 avril 1880.
(2) Radet, *ibid.*, p. 370.
(3) *Ibid.*, p. 402.

fonds original et l'ont, à certains égards, transformé. On sait que le *Liber Pontificalis* est une collection de biographies de papes romains depuis S. Pierre jusqu'à Estienne V († 891), avec des lacunes portant sur Jean VIII, Marin I et Hadrien III ; Platina, bibliothécaire de Sixte IV, retravailla le tout et le conduisit jusqu'en 1471. On attribuait autrefois les plus anciennes biographies au pape Damase I, les autres à Anastase le Bibliothécaire ; Duchesne montra que l'ouvrage s'était formé graduellement, le premier noyau datant du pontificat d'Hormisdas (514-523). Œuvre privée à l'origine, le *Liber* devient œuvre officielle depuis le début du VIIIe siècle et constitue dès lors une source historique de premier ordre. L'idée d'un *Liber Pontificalis* rédigé au VIe siècle fut d'abord combattue par Waitz ; mais la discussion engagée à ce sujet tourna tellement à l'avantage de Duchesne que le savant allemand allait accepter ses vues quand il mourut (1).

*
**

Les découvertes du jeune abbé l'avaient si bien mis en évidence que Dumont, dès 1875, voulut assurer ses services au haut enseignement ; le ministre Waddington lui offrit une chaire de Faculté. Mais comme un groupe d'évêques fondait alors l'Université catholique de Paris, Duchesne refusa, et Waddington le félicita d'obéir ainsi à des scrupules de conscience (2). En juillet 1876, au conseil supérieur des évêques, Monseigneur Dupanloup et Monseigneur David (de Saint-Brieuc) firent l'éloge de Duchesne ; sa nomination fut décidée par les évêques à l'assemblée générale de janvier 1877, non pourtant sans quelque opposition de Monseigneur Freppel et d'un prêtre de Saint-Servan qui accusait son compatriote de propos impertinents contre certaines dévotions et même contre le Saint-Père. Une petite enquête ne confirma pas ces accusations. A la demande du cardinal Guibert, l'assemblée, à l'unanimité, nomma l'abbé Duchesne professeur d'histoire à l'École de théologie.

(1) Cf. P. Viollet, *Rev. crit.*, 1878, II, p. 116 ; 1890, I, p. 442.
(2) Baudrillart, *Vie de Monseigneur d'Hulst*, t. I, p. 361 et suiv.

Dès l'été de la même année, la thèse sur le *Liber Pontificalis* (1) fut déférée à l'Index par Monseigneur Freppel et l'abbé Darras. Averti de cette dénonciation, Duchesne envoya son livre au P. Saccheri, secrétaire de la congrégation, se déclarant prêt à se conformer « à ce qu'une autorité si chère et si vénérée lui demanderait. » On se borna à communiquer à l'auteur les remarques de trois théologiens dont il promit de tenir compte dans les Prolégomènes de sa future édition (2).

*
**

L'enseignement de Duchesne à l'Institut catholique eut, dès l'abord, un grand succès ; mais soit qu'il exposât, avec une méthode sévère, l'histoire des premiers siècles de l'Eglise, soit qu'il s'occupât, à ce propos, des légendes sur l'apostolicité des églises de Gaule, il ne pouvait réfréner assez son tempérament, naturellement caustique, pour ne point indisposer quelques auditeurs. En juillet 1880, Monseigneur d'Hulst, recteur de l'Institut, ami dévoué et protecteur de Duchesne, écrivait à l'évêque de Chartres : « Quant à M. Duchesne, il a en effet besoin d'être contrôlé ; mais je puis vous assurer que nous le suivons de près. Il a d'ailleurs d'excellents sentiments et ne pêche que par des façons de parler trop hardies et qui sentent un peu la science profane (3). » L'année d'après, dans son discours de rentrée (janvier 1881), le recteur faisait un grand éloge du professeur d'histoire ecclésiastique, « le disciple préféré et, en France, déjà presque l'émule du commandeur de Rossi (4). » Mais si Monseigneur d'Hulst se contentait de « contrôler » Duchesne, d'autres étaient décidés à le trouver en faute et n'attendaient qu'une occasion pour éclater.

(1) La thèse latine, *de Macario Magnete*, fut peu remarquée, mais ne manqua pas de mérite. Le texte grec avait été découvert par Blondel.
(2) Baudrillart, *op. cit.*, I, p. 368.
(3) *Ibid.*, p. 398.
(4) *Ibid.*, p. 459.

*
**

Cette occasion fut fournie par la publication lithographique du cours qui lui avait été demandée, ainsi qu'à d'autres professeurs, en vue de la préparation à la licence par correspondance. Ce cahier de cours existe en deux éditions, également rares (1) ; la seconde, que je dois à l'amitié de l'auteur, a XII-471 p. (*Les Origines chrétiennes*, Paris, s. d. [1882]). Il est très intéressant de comparer ce texte au grand ouvrage sur le même sujet dont le premier volume parut en 1906. Certains développements originaux ne se trouvent pas dans le texte imprimé (2).

Approuvée par Monseigneur d'Hulst, la rédaction lithographiée fut attaquée, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques* (juillet-août 1882), par l'abbé Rambouillet, vicaire de Saint-Philippe-du-Roule, sur la question des témoins anténicéens du dogme de la Trinité. Duchesne écrivit à la Revue pour se défendre. Mais M. Icard, Supérieur général de Saint-Sulpice, prit prétexte de cette polémique pour défendre aux élèves du séminaire de suivre les leçons de Duchesne (3). Ce fut pour lui un réel chagrin ; il demanda un congé d'un an pour achever l'édition du *Liber Pontificalis* et, suppléé dans sa chaire par le P. Largent, conserva seulement, à l'Ecole des Lettres, un cours d'antiquités chrétiennes.

En février 1883, le cardinal jésuite Franzelin, dans une lettre à Monseigneur d'Hulst, signala l'émotion produite à Rome par le

(1) Lord Acton, renonçant à trouver ce livre en librairie, m'emprunta un jour mon exemplaire et le garda trois mois.

(2) Voir, p. ex., la p. 4 de l'autographie. Dans une longue note, Duchesne fait du christianisme la religion méditerranéenne ; sémitique par son origine historique, il est gréco-romain par son développement. C'est pourquoi il a peu progressé parmi les races non européennes. Mais le jour viendra où la civilisation européenne, née sur les bords de la Méditerranée, aura pénétré partout : ce sera l'heure du grand succès chrétien. L'Église atteindra alors son maximum de catholicité ; comme la civilisation d'Athènes et de Rome, la religion de Jérusalem, bien que mêlée d'éléments adventices et même d'impuretés, aura conquis l'univers. — Vue ingénieuse, mais qui prête peut-être à des conclusions assez inquiétantes pour l'orthodoxie.

(3) Cf. Loisy, *Choses passées*, p. 93.

cours lithographié de Duchesne ; il regrettait que des principes d'interprétation « empruntés aux Universités allemandes » fussent devenus ceux de la Faculté catholique de Paris. Pour tenir compte de cette observation, on créa, pour le P. Largent, une seconde chaire d'histoire ecclésiastique et l'on fit entendre à Duchesne qu'il ferait mieux d'enseigner les sciences historiques à l'Ecole des Lettres ; mais il ne voulut pas renoncer à l'enseignement de l'histoire ecclésiastique, sa vraie province, « ni même à la causticité de son langage qui, bien plus que le fonds de ses opinions, donnait à son enseignement une allure provocante (1). »

*
**
*

Deux ans après, la guerre se rallumait à propos des origines apostoliques des églises de Gaule. Duchesne venait d'être nommé maître de conférences à l'Ecole des Hautes Etudes, où il devait devenir directeur en 1892 ; il était toujours l'ami de Monseigneur d'Hulst ; sa réputation avait franchi depuis longtemps les frontières de la France. Combattant des erreurs déjà souvent réfutées, que ne partageait plus aucun membre de l'Académie des Inscriptions, aucun Bollandiste (2), il était en bonne situation pour remporter une victoire complète : ce fut l'affaire de dix ans, au cours desquels il fut efficacement servi par le *Bulletin critique* qu'il avait fondé, en 1880, avec quelques prêtres éclairés.

« L'apostolicité des églises de France, a écrit Jean Réville (3),

(1) Baudrillart, *op. laud.*, t. I, p. 463.

(2) Les savants bollandistes de Bruxelles furent toujours les amis et les alliés de Duchesne dans sa controverse contre des légendes sans autorité. Leur chef, le P. de Smedt († 1911), lui était profondément dévoué. « Le P. de Smedt et moi, a écrit Duchesne (*Rev. du clergé*, sept. 1911, p. 623), nous étions comme des frères jumeaux. Nous vînmes en même temps à la lumière des études. C'est vers 1877 que je pris conscience de mon être scientifique. Je m'éveillai alors, comme Dante, dans une forêt obscure. Un autre que moi cherchait sa voie, demandant qu'on pût servir l'Église par son histoire consciencieusement étudiée et franchement exposée. Nous étions deux. Aussitôt nos mains se serrèrent et nous commençâmes à marcher ensemble. »

(3) *Revue de l'hist. des religions*, juillet 1901, p. 148. Voir le savant ouvrage de M. A. Houtin, *La controverse de l'apostolicité des Églises de France*, 3e éd., 1903.

est une de ces légendes qu'aucun historien, tant soit peu au courant des origines du christianisme, ne saurait prendre un instant au sérieux... Il y a eu là un véritable recul du niveau intellectuel du clergé au cours du XIXe siècle. » Ce recul fut, en grande partie, l'effet de la Révolution française : en supprimant les congrégations savantes, elle avait brisé la tradition critique fondée par les grands érudits de l'ancien Régime, un Le Nain de Tillemont, un Baillet, un Dupin, un Fleury, qui n'étaient pas dupes de textes tardifs et souvent ineptes, forgés pour la gloire ou le profit d'une église. La réaction anti-critique commença avec un prêtre de Saint-Sulpice, l'abbé Faillon, qui remit en honneur l'apostolat de Marie-Madeleine en Provence (1835) ; bien d'autres, notamment dom Guéranger, dom Piolin, l'abbé Arbellot, dom Chamard, suivirent son exemple et il se forma toute une bibliothèque d'hagiographie frauduleuse qui s'accrut surtout pendant le second Empire (1). Le premier contradicteur autorisé de ces rêveries fut un catholique instruit, d'Ozonville (1853), puis, à partir de 1865, Edmond Le Blant ; mais la contagion de l'erreur avait été si rapide qu'il fallut presque un scandale pour l'arrêter.

Dans le *Bulletin critique* du 15 mars 1885, Duchesne se moqua de la thèse de l'abbé Hénault sur les origines chrétiennes de la Gaule celtique ; cet abbé attribuait la fondation des églises de Chartres, de Sens, de Troyes, d'Orléans à deux des 72 disciples de Jésus, les saints Savinien et Potentien, évêque de Sens, et un de leurs compagnons, saint Altin. L'article fit sensation dans le diocèse de Sens et l'archevêque Bernadou écrivit une lettre très vive à Monseigneur d'Hulst, menaçant de supprimer la subvention du diocèse à l'Institut catholique et d'en appeler à Rome. Monseigneur d'Hulst répondit ; il défendit Duchesne d'être un « dénicheur de saints » et allégua l'autorité de De Rossi, celle du P. de Smedt, celle de la Congrégation des Rites elle-même, qui avait épuré le Bréviaire de certaines légendes. Mais l'archevêque

(1) A cette époque, un certain nombre de membres de l'Institut, Augustin Thierry, Paulin Paris, Lacordaire, Montalembert, Dupanloup, Fortia d'Urban, partagèrent plus ou moins les illusions des *légendaires*.

ne se calma point (1). Monseigneur Richard, coadjuteur de Paris, prit peur et imposa à Duchesne un congé d'un an, sous prétexte de lui permettre d'achever son édition du *Liber*. Dans la préface du premier volume de cet ouvrage (1886), Duchesne écrivit spirituellement : « Je dois aussi un témoignage spécial de reconnaissance à mes supérieurs ecclésiastiques qui m'ont accordé, pour ce travail, bien des facilités, et notamment le loisir relatif sans lequel je n'aurais pu le conduire au point où il est arrivé. » Le *Bulletin critique* n'en poursuivait pas moins sa campagne, dont il faut renoncer à marquer ici tous les épisodes. Duchesne ne se contenta pas de réfuter les caudataires de l'abbé Faillon : sans jamais toucher aux questions dites *vinculées*, où est engagée l'autorité de l'Eglise (2), il réclama plus de liberté pour l'exégèse, « une hardiesse salutaire qui ne serait, à vrai dire, qu'une prudence mieux entendue, à sacrifier ce qui n'est pas la foi, mais une science surannée et hors d'usage (3). » Dans le *Bulletin* du 1er novembre 1887, il félicita l'abbé Trochon, auteur d'une *Introduction générale à la Bible*, d'avoir reconnu les services rendus aux études bibliques par Richard Simon ; au cours du même article, il traitait Bossuet de *grand gendarme théologique du XVIIe siècle* (4). Dom Lévêque l'attaqua violemment, pour ces propos subversifs, dans l'*Univers* du 7 décembre 1887 ; mais tout le clergé éclairé pensait comme Duchesne. C'est en vain qu'un académicien de Toulouse, M. Dubédat, l'engageait à ne point s'égarer tout seul parmi les Alpines, de crainte d'être pendu par les pâtres et les femmes du pays (5) : un vent de science libre et hon-

(1) « L'archevêque de Sens se propose de demander ma destitution au mois de novembre prochain ». (Duchesne à Hügel, juin 1885). Mais le péril fut écarté et Duchesne put écrire à l'échéance : « La montagne de Sens n'a pas même accouché d'une souris ; elle n'a pas accouché du tout. Le prélat belliqueux est rentré chez lui... sans emporter ma tête, sans avoir osé réclamer un seul des rares cheveux qui s'y rencontrent » (à Hügel, nov. 1885).

(2) Duchesne nia, en 1889, des propos sur l'inauthencité du Pentateuque et de l'Apocalypse que lui avait attribués dom Chamard (Houtin, *op. l.*, p. 122).

(3) Passage cité par Hügel dans le *Times litterary supplement*, 25 mai 1922.

(4) Houtin, *op. laud.*, p. 119.

(5) D'Habloville, *op. laud.*, p. 33.

nête soufflait alors sur l'Église de France. Le beau mémoire de Duchesne sur l'origine des diocèses épiscopaux dans l'ancienne Gaule (1890) (1), suivi du tome Ier de ses *Fastes épiscopaux de la Gaule*, ouvrage aussi érudit que spirituel (1894), consacra le triomphe de la méthode critique sur le bavardage édifiant. Il y eut encore, à propos des *Fastes épiscopaux*, quelques bruyantes manifestations à Limoges, à Bourges, à Périgueux, dans le Midi ; mais, depuis 1891, les *Analecta Bollandiana* étaient venus à la rescousse du *Bulletin critique*, Rome gardait le silence et les chanoines Blondel et Arbellot commençaient à vitupérer dans le désert. Les Bénédictins, avec Dom Leclercq, se joignirent bientôt au parti des Bollandistes ; le seul ordre à continuer la résistance fut celui des Capucins.

*
**

Les méthodes de travail et les scrupules enseignés par Duchesne aux jeunes clercs pouvaient les préparer à cette théologie évoluée qu'on a qualifiée de modernisme ; mais s'il est certain que l'abbé Loisy est sorti bien armé de son école (2), il ne l'est pas moins

(1) *Mém. Soc. antiq.*, t. L, 1889.

(2) En 1882, l'évêque de Châlons voulait nommer l'abbé Loisy professeur de théologie au grand séminaire. Mais Monseigneur d'Hulst le fit « entretenir dans les études » à l'Institut catholique, pour préparer en lui un professeur d'Écriture sainte (Baudrillart, t. I, p. 474). Le jeune Loisy était très lié avec Duchesne, qui lui prêtait ses cahiers de cours et offrait de le prendre chez lui comme pensionnaire (Loisy, *Choses passées*, p. 54). Il le pressait même de mettre au jour les résultats de son exégèse biblique : « Quand donc accoucherez-vous ? » lui demandait-il (*ibid.*, p. 96). Le maître et le disciple se brouillèrent en 1889 pour une question infime (un simple malentendu, m'a dit Duchesne) ; mais ce dernier ne cessa jamais d'avoir la plus haute estime pour le savoir de M. Loisy. Quand je lui soumettais des questions difficiles, il me répondait par écrit : « Parlez donc de cela à Loisy... Si Loisy vous approuve, je l'irai dire à Babylone », etc. Le moment vint où, comme Duchesne, je n'eus plus que de l'estime pour Loisy : mais Duchesne me dit un jour à l'Académie : « Si Loisy se présentait, n'est-ce pas qu'il aurait au moins deux voix ici, la vôtre et la mienne ? » M. Loisy a certainement fait erreur en écrivant (*Choses passées*, p. 100) : « M. Duchesne s'est désintéressé de tout ce que j'ai écrit depuis vingt-trois ans. »

que le maître lui-même ne fut jamais moderniste (1). A partir de 1885, il s'effaça le plus qu'il put, laissant la direction du mouvement, dit alors *progressiste*, à l'abbé de Broglie, à Monseigneur d'Hulst, au chanoine Duilhé de Saint-Projet. Bien qu'il fût docteur en théologie, il avait une véritable aversion pour cette science. Il acceptait celle de l'Eglise comme un bloc et voulait écrire l'histoire des doctrines sans en scruter les fondements ontologiques. Pour ce motif, il se détournait de la Genèse et de ce qu'il appelait « la préhistoire des Evangiles (2). » Prudence humaine ou parti-pris scientifique ? Peut-être l'un et l'autre. Duchesne n'avait de goût ni pour le schisme ni pour le martyre ; dans le peu qu'on connaît de sa vaste correspondance, il semble disposé à interdire aux incursions de la critique le fond des croyances enseignées par le catéchisme, où tant d'âmes (parfois même la sienne) trouvaient la confiance et la paix (3). Mais de

(1) « Duchesne a toujours eu horreur de ce qu'on appelle modernisme ; il a toujours professé que les dogmes de l'Église sont intangibles et immuables ; il n'a jamais écrit une seule ligne pour les attaquer ni les défendre, ni pour les atténuer, corriger ou modifier par voie d'interprétation. Dans la lettre qu'il a naguère écrite pour prévenir la condamnation de son *Histoire ancienne de l'Église*, il s'est plaint que ses adversaires aient pris pour tactique de le confondre avec moi. Il avait raison. Nos voies ont toujours été dissemblables, et tout porte à croire qu'elles le resteront jusqu'à la fin. » (Loisy, *Choses passées*, p. 101).

(2) « Ce qui importe à l'histoire du développement chrétien, ce n'est pas ce qu'on pourrait appeler la préhistoire des Évangiles ; c'est la suite de leur influence sur la vie religieuse de l'Église » (*Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 148).

(3) En nov. 1888, un prêtre de leurs amis ayant perdu la foi, Duchesne écrit au baron de Hügel : « N'ayez pas peur que je succombe à la tentation... Tous les ans, je fais une retraite de deux mois sous la direction de ma mère, qui a l'âge du siècle, et d'une foule de gens respectables, prêtres et laïcs, dont aucun ne se doute du bien qu'il me fait. Je ne lâcherai pas ce paradis pour le plaisir d'être d'accord sur tous les points avec moi-même. Cependant je constate qu'on n'a pas tout à fait raison de se faire socinien. Ni la Trinité, ni l'Incarnation ne me choquent. Si j'hésitais, ce serait plutôt devant le Dieu personnel et créateur. » — Juin 1906, au même : « Dans le dernier entretien que j'ai eu avec lui, j'essayai de persuader à M. Hébert que ses pensées, avouées et imprimées, étaient incompatibles avec la profession du christianisme... Je suis navré, cela va de soi, de la façon dont ces graves questions sont manipulées dans le milieu romain, surtout sous les auspices de ce pape ; mais, à tout

quelque manière que l'on tourne les choses, il est singulier qu'un spécialiste de l'histoire du christianisme ait refusé de s'interroger, du moins devant ses lecteurs, sur les origines du grand mouvement qu'il étudiait.

*
**

Entre temps, Duchesne avait été nommé membre de l'Académie des Inscriptions à la place de Bergaigne (1888). Renan ne vota pas pour lui. « J'estime vos travaux, dit-il au candidat, mais mes principes m'interdisent d'introduire dans un corps savant quelqu'un qui porte votre habit. » Contant cette anecdote, Duchesne ajoutait : « J'appris, ce jour-là, que le vrai scepticisme n'est pas de ce monde (1) ». Le Blant, qui n'aimait pas Duchesne, ne le patronna pas davantage : son grand électeur fut Gaston Boissier.

Quand Geffroy abandonna pour la seconde fois, en 1895, la direction de l'Ecole de Rome, Duchesne fut désigné par l'Académie pour lui succéder, et le jeune ministre de l'Instruction publique, M. Poincaré, le nomma sans hésitation. La seconde partie de sa vie (1895-1922) se passa dès lors surtout au Palais Farnèse, car son mandat fut plusieurs fois renouvelé ; après la Séparation, il fut le seul fonctionnaire ecclésiastique de l'Etat. Pendant ses vacances, Duchesne faisait quelques apparitions à l'Institut, puis allait retrouver sa chère Bretagne où, pendant la guerre, il dit la messe et confessa à la place de prêtres mobilisés. Sa connaissance parfaite de Rome, de ses bibliothèques et de ses archives, la haute estime dont l'entouraient les savants de tous pays, son

prendre, la religion est plutôt, bien plutôt, exclusivement presque, dans le monde auquel il parle et qui l'écoute que dans le cercle des personnes à qui peuvent agréer les exercices de MM. Loisy, Houtin et Tyrrell. » — Une dernière citation, tirée d'une lettre inédite qu'il m'écrivit (18 mai 1906) : « Si les dieux doivent mourir, est-il donc nécessaire d'avoir leur sang sur les doigts ? » Il y a, dans tout cela, un vif souci d'utilité morale et de *decorum* ; celui de la vérité nue y paraît moins.

(1) L. Madelin, *Petit Marseillais*, 20 mai 1922. Je ne connais pas autrement cette anecdote ; mais le mot attribué à Duchesne est bien de son style.

goût délicat pour la conversation, même mondaine, firent du Palais Farnèse, sous sa longue direction, un centre de bonne compagnie et d'influence française en même temps qu'un foyer de hautes études. Titres et honneurs nouveaux ne lui manquèrent pas : reçu docteur à Cambridge, avec des manifestations inusitées de respect (1895), docteur également des Universités d'Oxford, de Würzbourg, de Cracovie, de Louvain, il fut président du Congrès d'archéologie sacrée à Rome en 1900, de la Commission d'histoire liturgique au Vatican (1903), de la Société pour les conférences d'archéologie chrétienne, chanoine honoraire de Notre-Dame de Paris, protonotaire apostolique (d'où son titre de *Monsignor* depuis 1900), membre des Académies de Berlin, Goettingue, Rome (les Lincei et l'Académie pontificale) et Turin, membre de l'Académie française (1910), commandeur de la Légion d'honneur. On assure qu'il attendait avec confiance, lorsque la mort le frappa, le couronnement de sa carrière ecclésiastique, le chapeau de cardinal, que Léon XIII avait eu l'intention de lui conférer.

*
**

C'eût été justice ; car malgré les censures qui allèrent à ses écrits, non à sa personne, il servit toujours très utilement les intérêts de l'Église romaine ; nul, mieux que lui, n'a fait valoir ses titres historiques de *mater ecclesiarum* (1). Une fois même, il prit part à une campagne mi-religieuse, mi-politique, encouragée d'abord par Léon XIII, en vue de la réunion de l'Eglise anglicane au prix de la reconnaissance de la validité des ordinations. La *Revue anglo-romaine*, dirigée par son ami l'abbé Portal, était inspirée par lui (1894-6). L'opposition des prélats catholiques d'Angleterre, notamment du cardinal Vaughan et de dom Gasquet, fit échouer ce project (sept. 1896). L'Eglise grecque orthodoxe, dont

(1) Le P. Largent qualifiait Duchesne de « maître attentif à recueillir, dans l'antiquité ecclésiastique, toutes les preuves de la sollicitude et de l'intervention universelle des pontifes romains ». (*Saint Jérôme*, 1898, p. 56 ; cité par Cavallera, *Rev. du clergé*, oct.-déc 1910, p. 494). Telle est l'inspiration de son petit volume *Autonomies ecclésiastiques, églises séparées* (1897).

Duchesne souhaitait aussi la réunion « sans que l'unité ait pour conséquence l'uniformité », n'avait répliqué aux ouvertures de Léon XIII que par une bordée d'injures du patriarche Anthime. Duchesne prit la peine de répondre de son côté à ces récriminations violentes, en rétablissant ce qu'il croyait être la vérité historique (1).

*
**

J'en viens au seul ouvrage que Duchesne ait écrit pour le grand public et où il montre, à côté de qualités littéraires de premier ordre, la sûreté et l'originalité de son savoir (2).

Dans l'avertissement (non daté) de son cours autographié, il écrivait : « Mon plus vif désir serait de transformer en un véritable livre cette ébauche d'une étude sur les origines chrétiennes et même d'en faire le premier volume d'une Histoire ancienne du christianisme. Malheureusement, le temps me fait défaut (3) ». Ce n'était pas la seule raison. Comme je le pressais un jour de donner suite à son dessein : « Connaissez-vous, me répondit-il, une bonne compagnie d'assurances contre les risques de l'Index ? » Ces scrupules trop fondés finirent par avoir le dessous. « La tâche que j'entreprends ici, lit-on dans la préface de l'*Histoire ancienne* (22 novembre 1905), tâche modeste d'exposition et de vulgarisation, peut être justifiée par les progrès de la recherche érudite. Je dois avouer que j'ai été inspiré aussi par le désir d'arrêter la circulation d'un vieux cahier de cours, lithographié depuis bientôt trente ans, qui me semble avoir trop vécu pour ma gloire. »

Les lecteurs attentifs de l'*Histoire ancienne*, tout en admirant l'ordonnance, la solidité et l'élégance de ce livre, ne se dissimulèrent pas, quelles que fussent leurs opinions personnelles, que certains silences calculés de l'auteur devaient prêter à des interprétations malveillantes. Mais l'orage n'éclata qu'en 1910.

(1) *La Quinzaine*, 1er janvier 1896 ; *Revue anglo-romaine*, p. 268.
(2) *Histoire ancienne de l'Église*, t. I (1905), t. II (1907), t. III (1910).
(3) De même dans le *Bulletin critique*, 1881, p. 427.

L'*Unità cattolica* de Florence attaqua l'*Histoire* dans un article que traduisit l'*Univers* (2 septembre 1910). Duchesne répondit dans le journal français (7 septembre); le R. P. Cavallera, S. J., professeur à l'Institut catholique de Toulouse, reproduisit en partie et critiqua avec fermeté l'article de l'*Unità* dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse (octobre), en le faisant précéder de cette note : « Il ne s'agit pas ici d'écrire une apologie de Monseigneur Duchesne. Ceux qui l'ont lu savent à quoi s'en tenir; les autres, informés que l'ouvrage est revêtu du double *imprimatur* romain, préféreront sans doute, à l'avis d'un journaliste, le témoignage du Maître du Sacré Palais, théologien officiel du Saint Siège (1) » Mais un *imprimatur*, ou même deux, n'en imposent pas à la Congrégation de l'Index. La traduction italienne de l'ouvrage en accéléra la condamnation.

Le 1er septembre 1911, la S. C. Consistoriale adressait aux évêques d'Italie une circulaire sur la *Storia della Chiesa antica* (2). Cette circulaire, signée de S. E. le cardinal de Laï et « pleinement approuvée par le Saint-Père », jugeait cette Histoire « souverainement dangereuse et parfois même mortelle (*esitiale*), de telle sorte qu'on doive en interdire absolument l'introduction dans les séminaires, même comme simple texte à consulter ». Et cela « en raison des réticences étudiées et continuelles (reconnues d'ailleurs par l'auteur lui-même), parfois en matière de première importance, particulièrement si elles ont trait au surnaturel ; en raison du doute qu'il jette sur les autres sujets ou de la manière dont il les expose. Non seulement l'auteur ne donne pas le véritable concept de l'Histoire de l'Église, mais il la fausse et la défigure énormément en présentant l'Église comme à peu près dépouillée de ces charismes surnaturels sur lesquels elle se fonde et sans lesquels elle ne peut se développer. A quoi s'ajoute son tableau des martyrs dont non seulement il diminue le grand nombre, mais qu'il représente souvent comme atteints de fana-

(1) L'article du *Bulletin de Litt. eccles.* a été réimprimé dans la *Revue du clergé*, oct.-déc. 1910, p. 488.

(2) Ce qui suit d'après la *Revue du clergé*, janv.-mars 1912, p. 759.

tisme, ébranlant ainsi le grand argument que leur héroïsme surnaturel fournissait en faveur de la foi, alors que, au contraire, il présente les persécuteurs comme des hommes de génie, poussés à la persécution par un grand idéal politique. Les Pères de l'Église eux-mêmes sortent de cette histoire diminués et, dans quelques cas, réduits à néant. Non moins maltraités apparaissent beaucoup d'autres points d'une capitale importance, comme le culte de la Sainte Vierge, l'état de l'Église romaine, l'unité de l'Église, etc. ».

Plusieurs évêques français estimèrent aussitôt que ces considérants s'appliquaient à l'édition française et la prohibèrent dans leurs diocèses. Enfin, le 22 janvier 1912, la S. C. de l'Index condamnait, entre autres ouvrages, l'*Histoire ancienne de l'Église* de Monseigneur Duchesne, sans distinction d'édition.

On raconte que ces censures arrachèrent des larmes à Duchesne et qu'il dit à quelques amis, en secouant sa soutane : « Je veux pourtant mourir dans cet habit-là ! » Récit invraisemblable, car Duchesne savait, avant même de commencer l'impression de son livre, à quels ennuis il s'exposait ; d'ailleurs, il n'était nullement question de le chasser de l'Eglise. Une soumission — purement verbale, d'ailleurs — était la solution naturelle et facile de l'incident. Le 6 février, l'*Osservatore romano* publia une lettre de Duchesne au cardinal préfet de la S. C. de l'Index, datée du 5 février : « Fidèle enfant de l'Église, je dois me soumettre à ses décisions. Je viens donc déclarer à V. E. que je m'incline respectueusement devant le décret relatif à mon livre. » Les *Acta apostolicae Sedis* du 15 février enregistrèrent une note de la Congrégation de l'Index constatant que Monseigneur Duchesne s'était louablement soumis (*laudabiliter se subjecit*) au décret du 22 janvier. Tel fut le terme d'une tentative, malheureuse dans son principe, pour bannir la théologie de l'histoire sans indisposer les théologiens.

Sous le pontificat plus libéral de Benoît XV, Duchesne attendit vainement la levée de cette interdiction ; il n'obtint pas non plus l'*imprimatur* pour le tome IV de l'*Histoire*, dont le manuscrit, entièrement prêt, a été trouvé dans ses papiers. Tout cela le chagrina, mais sans l'aigrir. La mise à l'index d'un livre n'est d'ailleurs

qu'une mesure d'opportunité, qui ne porte aucune atteinte au caractère de l'auteur. Les relations du Palais Farnèse avec le Vatican n'en furent guère troublées. Peu de jours avant la mort presque subite de Duchesne, causée par un refroidissement (21 avril 1922), le pape reçut longuement le directeur de l'École française ; puis, le sachant très malade, il lui envoya sa bénédiction spéciale. A ses obsèques en l'église Saint-Louis-des-Français, le 25 avril (son corps a été transféré depuis en Bretagne), un grand nombre d'ecclésiastiques romains vinrent rendre un suprême hommage à l'historien de l'Église dont l'œuvre restera, malgré l'Index, le guide aimable et sûr de nombreuses générations.

*
**

On a dit que l'esprit de Duchesne avait fait tort à son cœur (1). De bonne heure, son goût naturel de l'épigramme, non moins que son apparence physique, firent prononcer, à son propos, le nom de Voltaire. Lorsqu'il fut reçu à l'Académie française et lut sur son jovial prédécesseur, le cardinal Mathieu, un discours spirituel, mais un peu léger de ton (2), un journaliste intitula le compte-rendu de cette mémorable après-midi : *Monseigneur Voltaire à l'Académie* (3). Parmi les innombrables bons mots qu'on lui attribua (4), il en est de méchants et d'indécents dont il a nié avec indignation être l'auteur (5) ; mais, comme le veut la sagesse populaire, on ne prête qu'aux riches, et Duchesne, si prudent dans ses écrits, ne l'était décidément pas en paroles. Le clinquant

(1) Jean Colin, *Monseigneur Duchesne*, Rome, Imprimerie polyglotte, 1922.

(2) Ceci, par exemple, qui prêtait trop à l'équivoque : « Il eût rencontré la mauvaise fortune qu'il lui eût sans doute fait bon visage. Il ne rencontra que la bonne ; il la rencontra en bien des endroits ».

(3) *Gil Blas*, 29 janvier 1911.

(4) Le pape Pie X dirigeant la barque de S. Pierre avec une gaffe, l'Encyclique *Digitus in oculo*, l'ange du groupe de sainte Thérèse « qui semble travailler pour son propre compte », etc.

(5) Notamment dans un discours qu'il prononça à Saint-Malo en 1911 ; voir l'*Écho de Paris* du 25 janvier 1911 et les *Débats* du 5 mars 1922.

d'une antithèse imprévue ou même d'un ingénieux calembour avait pour lui d'irrésistibles attraits. N'a pas de ces torts là qui veut. Mais sa verve satirique n'excluait pas les qualités affectueuses dont Duchesne a donné beaucoup de preuves, en dehors même de son cercle familial et de celui de ses élèves romains. J'ai su quelque chose de sa bonté. Quand je publiai un livre qui lui déplut, parce qu'il y trouva (à tort, je crois) quelques traces d'anticléricalisme vulgaire, il se contenta de me dire avec tristesse : « Je vous en aime un peu moins »; mais, cela dit, il me conserva son amitié. Il me qualifiait de *doctor subtilis* et me savait gré, après tout, de m'intéresser à toutes les choses de l'Eglise ; il disait même plaisamment que lui et moi avions seuls ce goût à l'Académie.

*
**

Le cabinet de travail de Duchesne au palais Farnèse était orné de deux grands portraits, ceux d'Erasme (1) et de Mommsen (2). Dans l'histoire de l'érudition, il tiendra sa place non loin de ces deux géants, tout près aussi de leur pair J.-B. de Rossi dont il écrivait un jour : « C'est à lui que je dois ma vocation scientifique, ses écrits m'ont sauvé (3) ». On remarquera le dernier verbe : Duchesne voulait faire son salut scientifique ; il y a certainement réussi (4).

(1) Un de ses anciens élèves de Rome lui trouvait un type de « vieil Erasme paysan « (P. Morand, *Les Ecrits nouveaux*, fév. 1922).

(2) Quand Mommsen vint à Paris en 1886, il exprima sa surprise que Duchesne ne fût pas encore de l'Institut. Il l'estimait infiniment à cause du *Liber Pontificalis*, qu'il réédita, sans presque rien y changer, jusqu'en l'an 715 (*Monum. Germaniae, gesta pontificum romanorum*, t. 1, 1898).

(3) *Bulletin critique*, XV, p. 374.

(4) BIBLIOGRAPHIE (y compris des tirages à part). Outre les écrits de Mgr Duchesne cités dans cette notice, il faut signaler les suivants : *De codd. graecis Pii II*, 1880 ; *Vita S. Polycarpi auctore Pionio*, 1881 ; *Origines du culte chrétien, étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, 1889 ; *Martyrologium hieronymianum* (avec De Rossi), 1894 ; *Les permiers temps de l'État pontifical*, 1898 ; *Liber censuum de l'Eglise romaine*, 6e fasc., 1910 (suite du travail de P. Fabre). — *Saint Abercius* (*Revue des questions hist.*, 1883 et *Mél. de Rome*, 1895) ; *Notes sur*

la topographie de Rome au moyen-âge (*ibid.*, 1886-7) ; *Le dossier du donatisme* (*ibid.*, 1890) ; *La nécropole pontificale du Vatican* (*Congrès cathol.*, 1891) ; *Les anciens recueils de légendes apostoliques* (*ibid.*, 1895) ; *La crypte de Mellebaude et les prétendus martyrs de Poitiers* (*Rev. poitevine*, 1885) ; *La légende de sainte Marie-Madeleine* (*Annales du Midi*, 1893) ; *La vie de sainte Geneviève* (*Bibl. de l'Ecole des Chartes*, 1893, contre l'hypercritique de Krusch) ; *L'Illyricum ecclésiastique* (*Byz. Zeitschr.*, 1892) ; *Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens* (*Mél. Renier*) ; *S. Barnabé* (*Mél. De Rossi*) ; *La passion de S. Denys* (*Mél. J. Havet*) ; *Le forum chrétien* (*Mél. Cabrières*) ; *L'Arménie chrétienne dans Eusèbe* (*Mél. Nicole*). Beaucoup d'autres articles, tirés à part, sont énumérés s. v. *Duchesne* (*Mgr Louis*) dans le *Catalogue des imprimés* de la Bibliothèque nationale; mais il resterait à inventorier les très nombreux articles de l'auteur dans le *Bulletin critique* qu'il dirigeait et où se trouvent quelques-uns de ses petits chefs-d'œuvre de polémique — les *Provinciales* de Duchesne.

JAMES DARMESTETER,

né à Chateau-Salins (Lorraine), le 28 mars 1849 ; mort à Maisons-Laffitte (Seine et Oise), le 19 octobre 1894 (1).

La famille de Darmesteter était, comme son nom l'indique, originaire de Darmstadt. Elle paraît s'être établie en Lorraine vers la fin du XVIIIe siècle. Le grand père paternel de James, Calmann, était instituteur libre et passait dans le pays pour un bon hébraïsant ; son père, Cerf, avait commencé par étudier pour devenir rabbin, mais, pressé par les nécessités de l'existence, il s'était fait relieur. En 1839, au moment de s'établir relieur et libraire à Château-Salins, il épousa Rosalie Brandeis, dont la famille, également établie en Lorraine, était originaire de Prague. Grâce à l'admirable notice que James a publiée, en tête des *Reliques scientifiques* de son frère Arsène, mort en 1888 (2), nous sommes bien renseignés sur ces Brandeis, dont Arsène et James devaient être les dignes héritiers. C'était une famille de lettrés ; on citait un Brandeis qui eut douze fils, tous rabbins, et treize filles qu'il maria à treize rabbins. Une généalogie évidemment fantaisiste, mais dont l'influence dut être considérable sur ceux qui la prenaient au sérieux, faisait descendre les Brandeis de Rabbi Akiba, le conseiller et l'inspirateur du dernier défenseur de l'indépendance juive, Bar Cocheba Le père de Rosalie Bran-

(1) *Nekrologe* de Bursian (*Jahresbericht*), 1897.

(2) Arsène Darmesteter, *Reliques scientifiques recueillies par son frère*. 2 vol. in-8. Paris, Cerf, 1890. La biographie d'Arsène, qui est un chef d'œuvre, occupe les pages I-XLII du premier volume.

deis était entré dans l'armée sous Napoléon et avait fait la campagne de Russie; un de ses frères devint médecin militaire et mourut dans l'expédition d'Alger ; le troisième fut soldat et prit sa retraite comme commandant. Il y avait donc, chez les Brandeis, une double tradition: l'une plus ancienne, celle de la science juive; l'autre plus récente, celle du patriotisme lorrain. On retrouvera, dans James, comme une synthèse épurée de ces traditions. Arthur Schopenhauer aurait vu là une confirmation de sa théorie favorite, sur la transmission du caractère maternel aux enfants mâles.

Le relieur de Château-Salins eut trois fils : Achille, né en 1840, qui mourut tout jeune, après avoir manifesté des dispositions extraordinaires ; Arsène, né en 1846, qui mourut en 1888, professeur à la Sorbonne; enfin James, né en 1849.

*
**

En 1852, Cerf Darmesteter vint s'établir à Paris. Il était fort pauvre et son métier de relieur lui rapportait juste de quoi faire vivre les siens (1). Arsène, à l'âge de douze ans, entra au *Talmud Tora*, l'école supérieure du Consistoire israélite ; James vint l'y rejoindre en 1859, mais n'y resta que peu de temps. Un banquier israélite, Bischoffsheim, avait fondé, en 1860, quelques bourses pour des enfants pauvres qui promettaient de devenir des hommes utiles. Titulaire de l'une d'elles, James fut admis dans une pension que dirigeait alors Joseph Derenbourg, l'illustre hébraïsant qui mourut en 1895 membre de l'Institut. Les élèves de cette pension fréquentaient le lycée Bonaparte (aujourd'hui lycée Condorcet). James, depuis l'âge de trois ans, était souffreteux ; il était petit, voûté et presque bossu. Il y avait dans cette disgrâce physique de quoi provoquer les taquineries de ses camarades.

(1) Mayrargues, qui était alors précepteur des enfants de James de Rothschild, m'a raconté qu'il croyait faire une bonne œuvre en confiant à Cerf la reliure des livres de ses élèves.

« C'est au collège », écrivait-il plus tard, « que je commençai à revêtir, pour me protéger, un masque d'ironie » (1). Mais cet écolier contrefait fut bientôt un écolier célèbre. Le Concours général entre les élèves des lycées et collèges avait alors une importance qu'il tend à perdre depuis une quinzaine d'années. James y remporta des succès mémorables. On a imprimé de lui, dans les *Annales des Concours*, une pièce de vers latins sur *les Romains en Germanie* et une composition vraiment éloquente qui lui valut le prix d'honneur de rhétorique, *Demosthenes moriturus amico cuidam vivere jubenti* (1866). Ceux qui, à cette époque, remportaient le prix d'honneur étaient exemptés du service militaire, recevaient, à titre viager, une entrée libre au Théâtre Français et devenaient, pendant une année au moins, les héros de la jeune université. Sept ans après, lorsque j'étais moi-même élève de rhétorique, j'entendis mon professeur donner lecture à sa classe du discours couronné en 1866 ; l'admiration que James m'a inspirée, et qu'il devait justifier par de bien autres titres, date de là.

Plus tard, James se reprocha presque d'avoir employé son temps à « tourner des vers latins et rapiécer des centons » ; il enviait son frère Arsène qui, au *Talmud Tora*, avait appris à fond l'hébreu et s'était initié à l'exégèse biblique, pendant que lui, James, s'enivrait des brillantes futilités de l'humanisme. Éternel conflit des deux méthodes d'enseignement, dont l'une développe surtout l'imagination, l'autre l'intelligence ! Mais l'exemple de James me paraît prouver que la meilleure est celle qui fait d'abord appel à l'imagination. Quand le brillant rhétoricien aborda la science austère, il n'y fut pas inférieur à son frère ; d'autre part, il dut à l'éducation d'humaniste, dont l'esprit conserve toujours l'empreinte, le germe des qualités littéraires qui firent de lui un écrivain supérieur.

(1) *Notes inédites* communiquées à M. Gaston Paris, qui en a tiré parti dans un éloquent article de la *Revue de Paris* (1er décembre 1894).

*
**

La littérature parut l'entraîner d'abord. Il composa un drame, un roman, écrivit force poésies, toucha — en littérateur — aux sciences naturelles et rêva d'écrire tantôt une « synthèse du monde », tantôt une « histoire poétique de la Révolution française », tantôt enfin une « histoire générale des religions ». Son père était mort en 1868, au moment où, arrivé à une très petite aisance, il avait annoncé à ses clients qu'il ne relierait plus que les livres de ses fils. Arsène avait trouvé sa voie en suivant, depuis 1867, le cours libre de vieux français ouvert par M. Gaston Paris à la salle Gerson. Le grand travail qui l'occupait alors (sur les gloses de Raschi) et dont il publia une première esquisse dans la *Romania* de 1872, mit en évidence ce jeune échappé du séminaire, auquel sa connaissance de l'hébreu permettait d'ajouter un chapitre nouveau aux études romanes. Arsène fut nommé répétiteur à *l'École des Hautes Études*, qui, fondée en 1868 par Victor Duruy, était le centre du mouvement scientifique qui se dessinait alors. Au mois de novembre 1872, il amena son frère à l'École. James se mit à l'étude du sanscrit sous la direction d'Hauvette-Besnault, de la grammaire comparée sous celle de M. Bréal. Ses progrès furent si rapides que ses maîtres le considérèrent bientôt comme un collaborateur. M. Bréal, qui avait apprécié dès l'abord l'instinct divinatoire qu'il portait dans les recherches philologiques, a rappelé une des belles découvertes que James lui soumit au cours de ses conférences (1). « Il s'agit du verbe *cre-dere*. Fr. Schlegel avait déjà rapproché le sanscrit *çrad-dadhâmi* « croire ». Mais qu'est-ce que *crê*, qu'est-ce que *çrad*? Benfey supposait que c'était un participe présent du verbe *çru* « entendre », grec κλύω, de manière que *credere* aurait signifié « prêter audience ». Une autre explication, proposée par Bopp, aurait identifié *çrad* avec la racine *çrath* « lier », la confiance

(1) Bréal, *L'œuvre scientifique de James Darmesteter*, extrait de *l'Annuaire de l'École des hautes Études*, 1895.

étant ce qui lie... Darmesteter apporte une interprétation nouvelle qui lui est fournie par le zend. Dans les textes zends, la foi est appelée « l'action de donner son cœur »... Dans le sanscrit *çrad*, nous avons une forme sœur du latin *cord-*, du grec καρδιά. Cette étymologie, en même temps qu'elle éclaircit le véritable sens du mot, restituait à la langue mère une de ses métaphores » (1).

A la conférence de grammaire comparée, on élaborait à cette époque un grand dictionnaire étymologique latin, dont quelques articles seulement ont paru. James fut chargé de traiter le verbe *dare;* il tira plus tard de cette notice sa thèse latine pour le doctorat (*De conjugatione latini verbi « dare »*, Paris, 1877).

A côté du sanscrit et du latin, Darmesteter, sur le conseil de M. Bréal, avait entrepris d'étudier le zend. Pour cela, la connaissance du persan moderne et de l'arabe lui étaient nécessaires : il apprit ce qu'il lui fallait de ces langues sous la direction de Stanislas Guyard. Une fois séduit par l'obscurité même de la mythologie iranienne, Darmesteter y pénétra résolument et, pendant quelques années, ce fut là sa préoccupation dominante. En 1875, il publiait *Haurvatât et Ameretât*, thèse pour l'École des Hautes Études, où il expliqua pour la première fois les noms des deux derniers Amschaspands, *Haurvatât* (« l'intégrité ») et *Ameretât* (« l'immortalité »). Le premier, suivant les Perses, est le maître des eaux, le second le maître des plantes ; Plutarque appelle le premier le dieu de la richesse, θεὸν πλούτου, alors que le second est pour lui l'auteur des jouissances attachées au bien, τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων (2). Darmesteter prouva que Haurvatât désigne spécialement l'intégrité du corps, la santé, qu'Ameretât est moins

(1) Les découvertes de détail de Darmesteter, dans le domaine de la grammaire comparée et de l'étymologie, sont consignées dans les *Bulletins* et les *Mémoires de la Société de linguistique* (1875-1884). On y trouvera notamment son ingénieuse étude sur la conjonction *an* (*Mémoires*, t. V, p. 292). M. Bréal a publié récemment (*Mémoires*, t. IX [1896], p. 46) la belle explication de *quoties*, que Darmesteter avait proposée à son cours il y a vingt ans.

(2) *Sur Isis et Osiris*, chap. 47.

l'immortalité que la préservation de la mort. Or, dans les croyances avestiques et védiques, l'eau et les plantes conservent la santé, écartent la mort ; ainsi s'explique l'association des génies qui les symbolisent. A ceux qui, désirant plus de détails, ne peuvent pas recourir à l'original, je signalerai l'article où M. Bréal, dans la *Revue critique* (1876, I, p. 4), rendit compte du premier livre de son élève, dont il s'était fait le protecteur et l'ami.

C'est encore à un article de M. Bréal, publié dans le même recueil (1877, II, p. 241), qu'on peut se reporter pour trouver une analyse du second ouvrage de James, *Ormuzd et Akriman*, qui fut sa thèse française pour le doctorat ès-lettres (Paris, 1877). Ici, quelques indications doivent suffire. Le sujet du livre est le dualisme qui fait le fond de la religion mazdéenne. Ce dualisme a une origine naturaliste : c'est l'opposition des démons de l'orage aux génies de la lumière. Mais les conceptions primitives se sont élargies jusqu'à embrasser, à côté du monde matériel, le monde moral. Les formules rituelles gardent seules le souvenir du vieux fond naturaliste, parce que « le culte d'une religion est l'expression d'une religion antérieure », parce que « l'on peut lire dans le culte d'une période la mythologie des périodes qui précèdent ». James avait dédié son livre à la mémoire d'Anquetil-Duperron et d'Eugène Burnouf, « créateurs de la science iranienne ». « Pour tous les amis des études zendes », écrivait à ce propos M. Bréal, « c'est une vive satisfaction de voir la chaîne se renouer ainsi ». L'illustre savant disait vrai, mais sa modestie lui faisait oublier une chose : c'est que la chaîne se renouait un peu grâce à lui (1).

M. Max Müller invita Darmesteter à donner la traduction anglaise des livres sacrés de la Perse dans la collection des *Sacred Books of the East*. Le premier volume parut en 1880 (2), précédé

(1) Dès 1862, M. Bréal avait écrit, sur la religion iranienne, un mémoire couronné par l'Institut, dont il n'a paru que quelques morceaux, mais où il avait indiqué à l'avance quelques-unes des idées maîtresses que Darmesteter devait retrouver et développer à son tour.

(2) Le tome II est aussi de Darmesteter, mais il abandonna la traduction du Yaçna (t. III) à un orientaliste américain, M. L. H. Mills.

d'une préface importante où l'auteur prend nettement position dans la controverse sur la méthode à suivre pour expliquer le *Zendavesta*. Fallait-il, avec les traditionnalistes, s'appuyer sur le commentaire pehlvi ? Fallait-il, avec les védisants, chercher l'explication de l'Avesta dans les Védas ? Darmesteter insista sur la nécessité « de bien connaître la religion dont on parle avant de chercher à en comprendre la formation ». Il sentait dès lors que si la tradition peut se méprendre sur le sens des textes, elle en conserve l'intelligence dans les pratiques rituelles ; c'est cette conviction qui devait, quelques années plus tard, le conduire en Inde, où il voulut connaître par lui-même le culte des représentants actuels du magisme. Cette importance attribuée au rituel, à la religion en action, répondait alors à une préoccupation que Darmesteter n'était pas seul à ressentir : elle est au fond des belles études de Bergaigne, qui ont renouvelé l'interprétation des Védas.

*
**

Darmesteter avait été nommé, en 1877, répétiteur de zend à l'École des Hautes Études ; en 1880, il devint directeur-adjoint, puis, en 1892, directeur. Nous anticipons sur l'ordre des événements pour rappeler d'abord les autres travaux de James dans le domaine de la philologie zende. Une série d'articles et de mémoires, publiés ou préparés par lui, parurent, en 1883, sous le titre d'*Études iraniennes*. La même année, dans ses admirables *Essais orientaux*, il esquissa, à l'usage du grand public, les principaux résultats de sa vaste enquête. Je ne puis, faute de compétence, qu'indiquer ici les découvertes essentielles qui firent, de la publication des *Études*, un événement scientifique. Darmesteter montra : 1° que la patrie de Zoroastre est l'Atropatène, d'où la langue zende se répandit en Médie ; les Mages sont une caste médique, dont l'autorité religieuse fut acceptée par les Perses ; 2° que le pehlvi est une manière détournée d'écrire le persan, une sorte de cryptographie ; 3° que le parsi n'est pas plus une langue que le pehlvi, mais du persan plus ou moins bien trans-

crit en caractères arabes ; 4° que l'Avesta et le Shâh-nâmeh de Firdouzi s'éclairent mutellement. — J'emprunte ces indications à un compte rendu de Stanislas Guyard (*Revue critique*, 1883, II, p. 153), qui renonça d'ailleurs à donner lui-même, dans une analyse, la substance d'un livre si varié et si riche en aperçus nouveaux. J'ajoute que Darmesteter publia, come appendice à ses *Études*, une série de notes lexicologiques et de textes inédits, sanscrits, pehlvis, et persans, provenant du fonds Burnouf et de la bibliothèque de *l'East India office*. Écoutons à ce sujet M. Bréal : « Il n'est pas plus embarrassé par le sanscrit barbare de Nériosengh qu'il n'est arrêté par les incertitudes bien connues de l'écriture pehlvie (1), et il songe si peu à se prévaloir de tant de difficultés vaincues qu'il a relégué ces textes à la fin de son recueil ».

Nommé, en 1885, professeur de langue et de littérature perse au Collège de France (2), James partit pour l'Inde en 1886 et y resta onze mois. Son but principal était l'étude du parsisme sur place ; s'il ne put voir tout ce qu'il désirait (par exemple la célébration du sacrifice), il recueillit des témoignages oraux très importants et obtint communication de vieux manuscrits qui décrivaient avec détail des cérémonies plus complètes que celles de nos jours. Malgré quelques indispositions fâcheuses, ce voyage de l'Inde fut pour Darmesteter un triomphe. On vit le fils du petit relieur juif de Château-Salins réunir autour de lui, à Bombay, un auditoire d'élite, hauts fonctionnaires anglais, archiprêtres du parsisme, pour comparer devant eux les cinq grandes religions d'origine asiatique, montrer la place que le mazdéisme avait prise et devait garder dans le monde, insister sur le rôle de l'idée dualiste comme facteur éminent du progrès moral (3). Chassé de l'Inde Centrale par la chaleur,

(1) Où tel groupe peut se lire de *seize* manières différentes (St. Guyard. *Rev. crit.*, 1883, II, p. 154).

(2) M. Barbier de Meynard, le professeur de persan, avait demandé à changer sa chaire contre celle d'arabe, pour permettre à son ami d'enseigner les langues et la littérature de la Perse (Monod, *Rev. archéol.*, 1894, II, p 353.)

(3) *Parsism, its place in history*, Bombay, 1887.

Darmesteter se rendit à Peshaver, où il étudia l'afghan et nota une quantité de chants populaires qu'il a publiés à son retour (1). Au grand public, qu'il n'oubliait pas, il donna ses *Lettres sur l'Inde* (1888) (2). En voici une qui est inédite et que j'eus la joie de recevoir de lui ; elle est datée d'Abbotabad (Penjab), le 10 juin 1886 :

« Mon cher ami, j'ai bien tardé à répondre à votre aimable lettre du... (j'ai honte de mettre la date) ; mais si vous étiez ici, vous m'excuseriez. Les journées dans l'Inde, ou du moins dans l'endroit où je suis, n'ont guère que huit heures, et quand il reste quelques minutes de libre, on se dit que ce n'est pas assez pour causer, et on remet la chose à un lendemain qui ne vient pas. Vous connaissez sans doute par mon frère toute mon histoire, peu accidentée d'ailleurs, depuis mon départ. Arrivé à Bombay à la fin de février, j'y ai passé une dizaine de jours pour prendre langue et préparer ma campagne d'hiver, et je suis parti au plus tôt pour échapper aux chaleurs qui commençaient déjà. De Bombay, je suis allé à la frontière afghane, à Peshaver, en m'arrêtant en route là où il y avait de belles choses à voir, Ahmedabad, Mount Abu, Jeypore, Delhi la sinistre, Lahore. J'ai passé cinq ou six semaines à Peshaver, à faire de l'afghan, ou pushtu, ou pukhtu, comme on veut, et à recueillir les chants populaires de ces aimables montagnards. J'ai payé un tribut d'une ou deux semaines au climat et suis venu me remettre à Abbotabad, où je suis déjà depuis près d'un mois et où je resterai le plus longtemps possible. C'est une *hill station*, toute militaire, avec un bataillon de Sikhs et un bataillon de Gourkhas, une société limitée, mais très accueillante et sympathique, un climat d'une fraîcheur adorable quand on sort de la fournaise de Peshaver. Je ne me suis de longtemps porté aussi bien que dans ce coin perdu du Hazarah. Il y a ici pas mal d'Afghans et j'y continue mes études. Tous les officiers d'ici et d'une façon générale tous les F. F. (*Frontier force*) ont à passer un examen de pushtu : il y a donc des centaines d'officiers parlant bien le pushtu (et pas un seul qui ait l'idée de l'étudier par curiosité scientifique). Toute l'Inde, d'ailleurs, n'est qu'un vaste champ d'examens

(1) *Chants populaires des Afghans*, Paris 1890.

(2) A ce même public s'adressent *Les origines de la poésie persane* (Paris 1887), petit livre où il a mis en lumière le mouvement poétique et national en Perse sous les premières dynasties indépendantes, avant la brillante floraison ghaznévide.

philologiques. Tout officier doit avoir passé l'examen d'hindoustani, plus l'examen sur le dialecte de la province à laquelle il appartient. Si nous faisions une armée coloniale, il y aurait peut-être quelque chose à prendre à cet exemple, quoique pas tout. Je suis, vous voyez, plongé dans le militarisme à présent ; j'ai été nommé membre honoraire du *mess* et le commandant de place fait tout ce qu'il peut pour satisfaire mes inoffensives manies. Il m'a donné entre autres des inscriptions qu'il a fait prendre pendant la dernière guerre à Caboul, qui ne manquent pas d'intérêt. Mais un des charmes principaux d'Abbotabad, c'est qu'on n'y entend pas parler de R. et de D., de M. et de D., de B et des préfets... (1) On n'y parle que du *Home Rule* et du *Grand old man* en termes peu flatteurs ; je n'ai pas encore rencontré un libéral en Inde, à part quelques gouverneurs généraux, dont l'opinion ne compte pas, étant passagers ».

Les *Chants populaires des Afghans* forment un recueil d'une haute valeur scientifique. Non seulement les 116 chants qui y figurent sont inédits, mais la traduction et les commentaires qui les accompagnent éclairent dans tous ses détails la vie afghane, jusqu'alors presque inconnue. Dans l'introduction, Darmesteter a développé cette idée nouvelle que l'afghan est un dialecte du zend, au lieu d'être, comme on le croyait, une sorte de dialecte intermédiaire entre l'Inde et la Perse : « L'afghan nous offre pour le zend ce témoin moderne qu'on lui cherchait en vain et que l'on pouvait désespérer de jamais trouver, et les tribus sauvages de la passe de Khaibar, les fanatiques Musulmans des monts Sulaîmân, ont conservé sur les lèvres, mieux que les Parsis de Bombay, la parole des Mages antiques et de Zoroastre ». M. V. Henry, qui avait soutenu une thèse opposée dans ses *Études afghanes* (1881-1882), se rallia à la solution proposée par Darmesteter et la déclara « définitive » (2).

Les *Lettres sur l'Inde* sont, comme nous l'avons dit, plutôt destinées au grand public, auquel James était habitué à parler depuis longtemps. Là encore, l'Afghanistan et la littérature afghane tiennent la plus grande place, mais le pittoresque et la

(1) Il s'agit d'hommes politiques ou soi-disant tels, dont il est inutile de transcrire ici les noms.

(2) *Revue critique*, 1890, I, p. 241.

politique contemporaine ne sont pas oubliés, non plus que les représentants de la *gens togata* qui gouvernent, avec si peu d'effort apparent, ces lointaines et turbulentes régions. Darmesteter admirait sincèrement les Anglais, sans se faire illusion sur leurs défauts ; déjà passionné pour la littérature anglaise, il revenait de l'Inde avec une idée très haute du sens pratique et de « l'instinct impérial » de cette nation. A Peshaver, il avait lu un recueil de poésies tout récemment publié, le *Jardin italien* de miss Mary Robinson. A son retour, il célébra la poétesse dans un de ses plus beaux articles, voulut la connaître et finalement l'épousa. Quelques années de bonheur partagé furent sa récompense et ramenèrent un peu de joie dans cette âme naturellement triste, que venait encore de frapper un deuil cruel entre tous, la mort de son frère Arsène (16 nov. 1888).

*
**

Darmesteter consacra trois ans à préparer et à publier la traduction française du *Zendavesta*, qui reste le monument le plus imposant de son activité scientifique (3 vol., 1892-1893). L'Académie des Inscriptions lui décerna, en 1893, le prix décennal de 20.000 francs. Il avait pour concurrent M. de Sarzec, justement célèbre pour ses découvertes en Chaldée ; mais les titres éclatants de James, le spectacle de sa prodigieuse fécondité intellectuelle, entraînèrent le suffrage de la Compagnie, dont la décision fut bientôt ratifiée par l'Institut tout entier. Le prix décennal ne peut être donné qu'à un savant étranger à l'Académie. James n'en faisait pas partie ; il est mort sans avoir même tenté une candidature. Cela prouve que le système des candidatures obligatoires n'est pas le meilleur que l'on puisse imaginer.

La nouvelle édition du *Zendavesta* diffère beaucoup de l'édition anglaise que Darmesteter avait commencée en 1880. Dans l'intervalle, ses idées avaient changé, en particulier sur la question de date. Au lieu de faire remonter ce livre à une antiquité fabuleuse ou, comme la plupart des orientalistes, à l'époque des Achéménides, Darmesteter était arrivé à la conviction que la

rédaction des livres zends appartenait au siècle qui a précédé et aux deux siècles qui ont suivi l'ère chrétienne. Il y découvrait des infiltrations de la philosophie grecque, des influences indiennes, arabes et même juives. Alexandre le Grand, pensait-il, est désigné dans l'Avesta sous le nom de Keresâni; Vohu Manô, le premier des Amshaspands, n'est autre que le *logos* des néo-platoniciens; le récit de la création et de la tentation sont des emprunts faits à la Genèse, etc. Avec la franchise et la netteté qu'il apportait en toutes choses, James a résumé lui-même, en quelques formules, sa nouvelle et dernière opinion sur la date du *Zendavesta*. Nous reproduisons cette page:

« Quant au fond: La religion de l'Avesta représente essentiellement la religion de l'époque achéménide (550-336 av. J.-C.), mais profondément pénétrée, après la conquête d'Alexandre, au contact des Grecs et des Juifs, de principes et d'éléments nouveaux empruntés au néo-platonisme et au judaïsme.

« Quant à la forme: Tout l'Avesta, même dans ses parties les plus anciennes, porte l'empreinte de ces principes nouveaux et en a reçu la forme. Il a été rédigé tout entier après la conquête d'Alexandre, entre le Ier siècle avant notre ère et le IVe siècle après notre ère. La langue où il a été rédigé, le zend, était très probablement une langue savante, une langue morte » (1).

Ces conclusions avaient été indiquées dès 1862 par M. Bréal (2); mais le maître de James n'y avait pas insisté et, dans le beau compte rendu qu'il consacra au *magnum opus* de son élève (3), il se montra quelque peu effrayé de tant de hardiesse (4). Certainement, toutes les preuves invoquées par Darmesteter ne sont pas convaincantes; il y en a dont il sentait lui-même la faiblesse. Mais l'impression d'ensemble d'un non-orientaliste, qui lit la traduction de l'Avesta, c'est que toute cette littérature n'est pas

(1) Darmesteter, *Le Zendavesta*, t. III, p. VI.

(2) Bréal, *Mélanges de mythologie et de linguistique*, p. 207.

(3) *Journal des Savants*, décembre 1893, janvier et mars 1894.

(4) M. Bréal continue à revendiquer, pour l'époque achéménide « les gâthas et les principales prières, celles qui passent à l'état de divinités dans le reste de l'Avesta » (*Journal des Savants*, 1894, p. 159).

bien ancienne. On réussira peut-être à en sauver quelques fragments, débris d'une tradition antérieure ; pour l'ensemble, on se rangera à l'opinion de James, qui est aussi, avec quelques réserves, celle de M. Bréal (1).

*
**

Parmi les autres travaux qui ont rempli l'existence si courte de Darmesteter, il en est beaucoup qui ne rentrent pas dans le cadre d'une notice sur le savant et le philologue. Je dois pourtant les signaler, ne fût-ce qu'en passant, parce que seuls ils peuvent faire connaître l'homme, avec la variété de ses aptitudes et de ses goûts. Ce sont d'abord ses charmants articles sur la littérature anglaise contemporaine, réunis en deux volumes (2), son beau livre sur Shakespeare, ses éditions de *Childe Harold* et de *Macbeth*, sa traduction des poésies de Mary Robinson ; puis un chef d'œuvre destiné aux écoles primaires, *Lectures patriotiques sur l'histoire de France* (1881), publié sous le pseudonyme de J. D. Lefrançais ; deux grands articles politiques insérés dans la *Revue de Paris*, que James avait fondée en 1893 avec M. Ganderax ; une étude sur *Jeanne d'Arc en Angleterre* publiée dans la *Nouvelle Revue* (3) ; enfin, la *Chute du Christ* (1889) et la *Légende divine* (1890), poèmes mystiques en prose, où se dessine, sous une forme délicieuse, le rêve qui hantait l'imagination de Darmesteter, la conciliation de la religion et de la science dans une effusion de bonne volonté et d'amour (4).

(1) Darmesteter étant mort en octobre 1894, il est vraiment singulier que les *Indogermanische Forschungen* de 1896 (livraison achevée le 11 décembre 1895) aient publié, sur sa traduction du *Zendavesta*, un article de M. Chr. Bartholomae, daté de septembre 1894, où la disparition si regrettable du savant français n'est même pas annoncée dans une note. Tout l'article est rempli de menues critiques qui ne touchent pas à la question essentielle, celle de la date de l'Avesta.

(2) *Essais de littérature anglaise*, 1888 ; *Nouvelles études anglaises*, 1896.

(3) Réimprimée dans les *Nouvelles études anglaises*, p. 5.

(4) Darmesteter a disséminé un grand nombre d'articles dans des revues anglaises et françaises, ainsi que dans des journaux quotidiens (*Débats, Par-*

James n'avait pas concentré toute son attention sur la région indo-iranienne du monde oriental. En 1882 il succéda à Renan, qui se sentait fatigué, comme secrétaire de la *Société Asiatique*. Il composa, en cette qualité, sept rapports annuels sur les progrès de l'orientalisme (jusqu'en 1893), où il eut l'occasion de toucher aux questions les plus diverses, études assyriennes, phéniciennes, himyaritiques, chinoises, etc. Le ton de ces rapports est un peu académique (c'était la tradition instituée par Mohl et continuée par Renan); l'éloge y tient une grande place, le blâme y est rare. Et cependant, pour qui sait lire entre les lignes ou apprécier la portée d'une simple réserve, la pensée propre de Darmesteter, souvent en conflit avec celle des livres qu'il analyse, se laisse facilement discerner. Dans la question la plus ardue de la philologie orientale, celle de l'existence d'une langue accado-sumérienne, Darmesteter était du côté de M. Joseph Halévy et de M. Stanislas Guyard contre la grande majorité des assyriologues; il ne l'a jamais déclaré bien nettement par écrit, mais il me l'a affirmé assez souvent pour que je n'hésite pas à lui attribuer cette opinion.

Une autre question qui mérite toute l'attention des savants et n'a encore été que bien rarement abordée, me paraît avoir été posée pour la première fois par Darmesteter: il s'agit des rapports de l'art japonais avec l'art occidental. Dans un compte-rendu de *l'Art japonais* de M. Gonse, signé Δ (1), James écrivit que l'art archaïque de l'Inde, disparu de l'Inde, est resté au Japon et il ajouta : « Si maintenant l'on songe que cet art indien n'est en Inde qu'un dépôt de la civilisation hellénique, une loin-

ement). Quelques-uns d'entre eux, qui comptent parmi les meilleures productions de l'*essayisme* en France, ont été réunis en 1895 par sa veuve, sous ce titre : *Critique et politique*. Signalons les belles pages sur Ernest Renan (p. 3), sur les théories de M. S. Bugge relatives à la mythologie scandinave (p. 73), sur la poésie du moyen âge (p. 113), sur la Chevalerie (p. 133). Dans les *Nouvelles études anglaises* (p. 193), il y a un très remarquable article d'ensemble sur les travaux de M. d'Arbois de Jubainville. Voir aussi, dans la *Revue archéologique* (1884, II, p. 467), l'importante notice sur les *Ghandarven* de M. E. H. Meyer, où Darmesteter a dénoncé la faiblesse de la théorie de Kuhn.

(1) *Revue critique*, 1895, I, p. 6.

taine et vague parenté s'établit des Cyclades aux îles du Soleil Levant ». Tout l'article est à lire ; on regrette qu'il soit resté presque inconnu (1).

Au moment où mourut Darmesteter, il avait, je crois, dit adieu à l'Iran ; il entrait à pleines voiles dans la politique, dans la philosophie morale, dans la critique d'art ; mais le savant qui était en lui ne serait pas resté inactif. Je possède une lettre de mon ami qui, bien que trop flatteuse pour moi, est intéressante à reproduire, parce qu'elle énonce un des sujets que Darmesteter était le plus désireux d'aborder : « Connaissant l'Asie Mineure comme vous faites, il y a une chose que je voudrais bien vous voir tenter : ce serait un classement de tous les textes historiques, épigraphiques, etc. relatifs à tout ce fouillis de peuples et de civilisations, Phrygiens, Lydiens, Cariens, Mysiens, Cappadoces, etc. L'ouvrage s'appellerait *Introduction à l'Histoire de l'Asie Mineure*, 3 vol. in-8°, 1892-1895. C'est un sujet que j'ai rêvé d'entreprendre jadis. Je suis persuadé que ce seul classement jetterait la lumière sur une foule de questions où l'on patauge aujourd'hui et ferait l'ordre dans le chaos de l'Asie Mineure. Il y a là une œuvre nécessaire à accomplir ; tant qu'elle ne le sera pas, l'Asie Mineure sera un cauchemar... Je vous y aiderais volontiers ». Darmesteter, dans ses conversations, est plus d'une fois revenu sur ce *desideratum* — qui reste un *desideratum*. On demande toujours un « Dom Bouquet » pour l'Asie Mineure !

*
**

J'aborde enfin la partie la plus délicate et peut-être la plus originale de l'œuvre de James : celle dans laquelle s'est manifesté, sous une forme très imprévue, le vieil esprit juif et prophétique dont il avait hérité

En 1880, grâce à la libérale initiative du baron J.-Éd. de Rothschild, on put fonder à Paris la *Société*, la *Revue* et *l'Annuaire des Etudes juives*. Pour ouvrir *l'Annuaire*, réservé à des

(1) Notons encore un petit livre sur le *Mahdi* (Paris 1885), où Darmesteter émit quelques idées profondes sur les courants religieux du monde islamique.

travaux de haute vulgarisation, il fallait un article éclatant. On le demanda à James, qui offrit son *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif*. Mais ce *Coup d'œil* était si hardi, d'une théologie si large, que certaines personnes s'en effrayèrent : il fut publié à part dans une brochure, qui a été deux fois réimprimée depuis (1), et James donna au premier *Annuaire* une notice excellente, mais destinée à faire moins de bruit, sur le « Renan juif », Joseph Salvador (2). Cette notice se termine par les lignes suivantes : « Le rôle de la Bible n'est pas épuisé. C'est aujourd'hui, en France du moins, un livre inconnu ; quand il cessera de l'être, quand l'on aura une chrestomathie de la Bible, faite dans l'esprit moderne et en vrai français, on sera tout étonné de voir qu'après tout il n'existe pas de livre meilleur pour instruire l'homme, pour lui apprendre ses droits et ses devoirs, pour faire de lui un être de vérité, de justice, de fraternité ; et qu'il n'y en a pas de meilleur non plus pour enseigner aux peuples qu'ils ont un idéal à atteindre et une œuvre universelle à réaliser » (3).

Le *Coup d'œil* ne disait pas autre chose, mais, par surcroît, le démontrait. L'idée fondamentale de ce petit livre peut se résumer en quelques lignes. Si l'on cherche le fond de la pensée juive dans les Prophètes, il s'en dégage une grande affirmation, celle de l'unité divine, et une grande espérance, celle d'un avenir terrestre où règneront la paix et la justice. Le monothéisme et le messianisme sont là tout entiers. Or, dégagée de toute conception théologique, l'idée de l'unité divine revient à celle de l'unité de force, axiome de la science moderne ; l'idée messianique n'est autre que celle du progrès moral et matériel, idéal des sociétés laïques depuis le XVIIIe siècle. Ainsi les prophètes, par delà les siècles, tendent la main aux Encyclopédistes qui se moquèrent d'eux, et à la Révolution Française, qui brisa leurs statues. L'esprit moderne, dans sa croyance la plus ferme comme dans

(1) Dans les *Essais Orientaux* et dans les *Prophètes d'Israël*.

(2) Darmesteter a très loyalement reconnu que l'idée maîtresse de son *Coup d'œil* avait été indiquée, un demi-siècle avant lui, par Salvador.

(3) *Annuaire de la Société des Etudes juives*, t. I (1881), p. 73 (réimprimé dans les *Prophètes d'Israël*, p. 279).

son aspiration la plus élevée, n'est autre que l'esprit des prophètes juifs. « C'est pour cela que le Judaïsme, seul de toutes les religions, n'a jamais été et ne peut jamais entrer en lutte ni avec la science ni avec le progrès social et qu'il a vu et voit sans crainte toutes leurs conquêtes. Ce ne sont pas des forces hostiles qu'il accepte ou subit par tolérance ou politique, pour sauver par un compromis les débris de sa force : ce sont de vieilles voix amies qu'il reconnaît avec joie, car il les a, bien des siècles déjà, entendues retentir dans les axiomes de sa raison libre et dans le cri de son cœur souffrant ».

Ces vérités simples, énoncées avec un éclat incomparable, produisirent, dans le cercle des lettrés, une impression profonde. Schérer, dans le *Temps*, célébra l'opuscule de Darmesteter avec un enthousiasme communicatif ; il semblait qu'un nouveau prophète eût paru pour expliquer les anciens. D'autres comprirent mal, ou feignirent de mal comprendre ; ils insinuèrent, ou crurent naïvement, que Darmesteter réclamait pour le judaïsme, auquel il appartenait, le rôle d'une religion universelle. James n'avait rien fait pour autoriser ce malentendu, qu'il repoussait de toutes ses forces ; voici un fragment de lettre qu'il m'écrivait à ce sujet de Constantinople, au mois d'août 1882 :

« Les choses que je pourrais avoir à dire ne sont pas de celles qui se prêchent, car elles ne conduisent pas à un culte ou à des formes nouvelles. Ce sont des choses qui parlent à l'intelligence et à l'idée plus qu'au cœur et à l'action. J'aurais long à vous dire là dessus pour me faire bien comprendre, car je crois que mon attitude peut prêter à bien des malentendus *Je suis Juif infiniment peu, je suis Bibliste.* Toute la question philosophique n'est qu'une question de formules et je crois que, grâce à l'instinct plus droit des quelques hommes qui ont fait la Bible, ils sont allés dans des directions plus conformes au but inconscient de l'humanité. Il y a plus de chance d'aboutir et de vivre dans la voie où ils sont allés et dans leur Verbe il y a un pré-écho des formules de l'avenir. Il n'y a, en fait, qu'à le dégager de l'élément historique et passager pour y trouver l'expression de l'esprit d'aujourd'hui et de demain. Peut-être travaillerai-je un jour à cela, dans la forme qui seule me convient, si les circonstances s'y prêtent et s'il vient quelqu'un ou quelque chose pour me convertir moi-même ».

*
**

Ce respect éclairé de Darmesteter pour la Bible juive et, en particulier pour les Prophètes, ne fit que s'affermir dans les dernières années de sa vie. A l'époque où il m'écrivait de Constantinople (1882), l'antisémitisme n'existait pas en France. Il me disait dans la même lettre : « Il faut que la France reste le terrain neutre. La pire des choses qui puisse arriver, c'est que la question sémitique s'y pose jamais ». Quelques années plus tard, tout avait changé : poursuivant, comme une épidémie, sa marche à travers le monde — de l'est à l'ouest — l'antisémitisme avait atteint le pays de la Révolution. James se prit à aimer davantage une tradition trente fois séculaire dont il semble que la souffrance soit inséparable. « Il était resté plus foncièrement israélite qu'il ne s'en doutait », écrivait récemment sa veuve, dans la préface — un joyau — qu'elle a mise au volume posthume *Critique et politique*. Assurément, et je le sais aussi. Quelques semaines avant la mort subite et douce qui le frappa à Maisons-Laffitte, où il était en villégiature, James s'était mis à relire la vieille Bible hébraïque de sa mère, que sa pieuse femme a ensevelie avec lui ; il méditait d'en tirer, à l'usage des générations contemporaines, les passages qui n'ont pas vieilli, ce fonds éternel par lequel le judaïsme se glorifie au sein même des sociétés qui le persécutent. Mais, quelque culte qu'il eût voué au livre sacré de sa mère, il y eut toujours en lui une foi dominante, ou plutôt une seule foi : il croyait à la science, mère de justice et de vérité.

Je n'insisterai pas sur son livre, les *Prophètes d'Israël*, dédié à la mémoire de sa mère (1892) ; ce que j'ai dit plus haut suffit à en faire connaître l'esprit. Je veux ajouter, toutefois, qu'à un moment où tant de productions frivoles et malsaines de notre littérature trouvent, à l'étranger, un public avide, il serait bon qu'un livre comme celui-là, chef d'œuvre de haute raison et de beau langage, ne restât inconnu d'aucun lettré, pénétrât dans les universités et dans les gymnases, pour y prendre rang à côté

des classiques de la pensée. A tous ceux qui l'ignorent, ou ne connaissent de Darmesteter que le savant, ce livre sera comme la révélation d'un génie insoupçonné, génie puissant et doux, fait d'énergie et d'amour, où Gaston Paris saluait, dans un magnifique élan d'éloquence, « la palme mystérieuse d'Israël entée sur le vieux chêne français » (1).

(1) *Revue de Paris*, 1894, II, p. 312. — On trouvera une bibliographie à peu près complète de J. Darmesteter, dressée par son élève, M. Blochet, à la suite de la notice de M. Bréal dans *l'Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes* de 1895. MM. G. Monod, Barbier de Meynard, Max Müller etc. lui ont consacré des articles nécrologiques auxquels nous avons fait quelques emprunts.

ZADOC-KAHN (1)

Messieurs,

Au lendemain de la mort de Zadoc-Kahn, bien des gens se demandèrent avec angoisse ce que le judaïsme français allait devenir sans son pasteur. L'activité de cet homme infatigable, exercée sans relâche pendant trente-six-ans, avait pris dans les affaires du judaïsme une place si grande que cette place devenue vide faisait l'effet d'un gouffre où le fruit de tant d'intelligence et d'efforts menaçait de sombrer. Cette préoccupation douloureuse était, il est vrai, un hommage à Zadoc-Kahn ; mais n'y avait-il pas là aussi quelque chose qui pût le diminuer ? Car le rôle de Zadoc-Kahn aurait été plutôt nuisible qu'utile s'il avait absorbé en lui toutes les forces actives et bienfaisantes du judaïsme, s'il n'avait pas fondé des institutions durables et formé des caractères qui fussent au moins la monnaie du sien.

On peut dire, sans faire de phrases, que l'esprit de Zadoc-Kahn est encore vivant et vigilant parmi nous. L'impulsion qu'il a donnée a été si forte, si juste, si bien proportionnée au but à atteindre, que le passage de la synagogue d'Etat à la synagogue libre s'est effectué sans heurt et qu'aucune des œuvres auxquelles le Grand-rabbin de France était attaché n'a périclité depuis sa mort. Il s'en est même fondé une nouvelle qui porte son nom et qui est appelée, je crois, à prendre un grand développement

(1) Conférence faite le 23 février 1908 à une Association amicale d'anciens élèves des écoles Halphen et Lucien de Hirsch à Paris.

pour le bien du judaïsme. Mais le nombre de ceux qui ont connu Zadoc-Kahn s'éclaircit déjà et s'éclaircira tous les jours encore. C'est un devoir pour nous, pour ceux qui l'ont vu à l'œuvre, de fixer le souvenir précis de ce qu'il fut, de ce qu'il voulut, de ce qu'il valut, et de faire que ce souvenir soit porté comme par un flot toujours nouveau, pour me servir de la belle métaphore de Sainte-Beuve, au rivage des générations qui recommencent.

Une biographie détaillée de Zadoc-Kahn, sur le modèle de celle qu'il a consacrée lui-même à son camarade et ami Isidore Loeb, est non seulement un besoin, mais un devoir du judaïsme français. Si ce livre ne s'écrit pas, s'il n'est pas répandu à des milliers d'exemplaires, nous serons comme de mauvais héritiers qui négligent la tombe d'un bienfaiteur (1).

L'activité de Zadoc-Kahn fut presque encyclopédique : il a abordé tour à tour et bientôt de front tous les domaines où elle pouvait utilement s'exercer. Grand-rabbin du Consistoire de Paris à 29 ans, puis, depuis 1890, Grand-rabbin de France (il remplissait depuis longtemps ces fonctions, sans en avoir le titre, pendant la longue maladie du Grand-rabbin Lazare Isidore), Zadoc-Kahn s'est consacré à la communauté de Paris, au judaïsme français, au judaïsme universel ; il a été l'âme de toutes les fondations charitables de ces quarante dernières années, de celles même dont l'action s'exerce bien au-delà de nos frontières ; il a servi la France, la religion, l'humanité, avec une égale clairvoyance, un égal dévouement.

Vous savez qu'il était président honoraire de l'Alliance israélite universelle, dont il ne manquait jamais une séance, président de la Commission du Séminaire israélite, membre du Conseil de la *Jewish Colonization Association*, où il avait la spécialité des affaires palestiniennes, membre du Conseil de l'Alliance française, de la Société des Prisons, fondateur, collaborateur, protecteur de quantité d'autres institutions, le Comité de bienfaisance, le Refuge du Plessis-Piquet, celui de Neuilly, la Société des Etudes juives. J'en oublie. Et ce n'étaient pas là des sinécures ; il se don-

(1) Cette biographie a été publiée depuis par M. le rabbin Julien Weil.

nait, il se dépensait avec joie. Son corps fut toujours frêle, mais animé jusqu'à la fin par une âme ardente ; même pendant les vacances qu'il s'accordait parcimonieusement, où il goûtait quelques jours de tranquillité avec l'excellente femme qui lui a trop peu survécu, sa pensée était toujours hantée par l'idée du bien à faire, des souffrances à consoler. J'en parle à bon escient, car je l'ai connu de près pendant une de ces périodes de demi-loisir.

*
**

Si la tâche qu'il accomplit fut immense, bien propre à user l'organisme le plus robuste, ce n'est pas seulement parce qu'il le voulut ainsi, mais parce que le judaïsme français, entraîné dans la sphère des luttes politiques, a traversé sous son ministère la crise la plus grave qu'il ait connue depuis la Révolution.

Ses débuts furent cependant heureux.

Le second Empire était bien disposé pour les israélites, dont plusieurs, parmi les plus intelligents et les plus riches, secondaient les vues de Napoléon III par leurs grandes entreprises de travaux publics. Vous savez que c'est surtout à des israélites que la France a dû son réseau de voies ferrées, la transformation de Marseille et celle de Paris. L'empereur, très libéral en matière religieuse, avait risqué de se brouiller avec Pie IX en revendiquant le petit Mortara, enfant juif de Bologne qui fut séquestré dans un couvent. Un israélite, Achille Fould, fut trois fois son ministre ; il accepta, au château de Ferrières, l'hospitalité de James de Rothschild. Mais ce même Napoléon, étant Président de la République, avait préparé de loin l'éclosion de l'antisémitisme lorsque, pour se concilier le parti clérical, il fit voter la loi Falloux qui remettait une bonne partie de la jeunesse française aux mains des moines. L'effet de cette éducation médiévale fut assez long à se faire sentir. Après la guerre, les gouvernements de Thiers et de Mac-Mahon témoignèrent aux israélites une impartiale bienveillance ; lorsque Crémieux mourut, en 1880, le Parlement lui vota des obsèques nationales. Il existait d'ailleurs une

loi qui permettait au ministère public de poursuivre les écrits excitant à la haine et au mépris des citoyens. Cette loi fut abrogée et presque aussitôt, en 1881, paraissait un journal intitulé « L'Anti-Juif; » c'était le moment où Jules Ferry, voyant le danger que courait la France libérale, prenait des mesures d'ailleurs illusoires contre les congrégations et menaçait de leur interdire l'enseignement. Que se passa-t-il alors ? Personne ne le sait au juste, mais deux faits sont hors de doute. Le premier, c'est que la *France Juive* d'Edouard Drumont, publiée en 1886, fut lue en épreuves par le R. P. jésuite Dulac; on ne rend pas de pareils services à un pamphlet quand on ne l'a pas inspiré ou commandé. Le second fait, établi par les aveux écrits d'un jésuite anglais pendant l'affaire Dreyfus, c'est que les jésuites français donnèrent de l'argent (c'était leur droit) pour fonder la *Libre Parole* du même Drumont.

L'orage se déchaîna avec une rapidité qui s'explique seulement par un plan bien conçu et dont l'exécution était surveillée de haut. Il s'agissait de détourner le péril qui menaçait les congrégations, si riches et si puissantes, en criant *haro* sur les juifs, non seulement les puissants et les riches, mais sur tous ceux qui, par leurs fonctions, détenaient une partie quelconque de l'autorité de l'Etat, ou qui occupaient des places que d'autres pouvaient convoiter. La manœuvre était sans doute déloyale, mais elle réussit à merveille et l'on peut croire que si la réaction n'avait pas abusé de ses premiers succès, si elle ne s'était pas lancée tête baissée dans l'affaire Dreyfus, la France serait aujourd'hui bien près d'être une République cléricale, ce qui, aux yeux des moines— témoins certains États d'Amérique — est un régime encore préférable à celui de la monarchie.

Zadoc-Kahn vit le danger tout de suite; il aurait voulu que les gens injuriés ou diffamés fissent front, que les tribunaux fussent partout saisis. D'autres conseils prévalurent : il fallait, disait-on, se taire et ne pas faire de réclame à l'antisémitisme en le combattant. D'ailleurs, je ne doute pas que l'antisémitisme, à ses débuts, n'ait eu des complices et des indicateurs parmi les israélites; de vieilles rancunes, des haines privées y trouvèrent leur compte;

mais qui, sauf les meneurs du mouvement, pourrait dire là-dessus toute la vérité? Il faudra bien plus d'un siècle pour débrouiller, si jamais on la débrouille, cette ténébreuse histoire. Bref, la consigne fut de ne rien faire et l'on se trouva bientôt débordé. L'affaire Dreyfus ne fut que le dernier et le plus éclatant épisode d'une campagne qui semait partout la haine du juif, le soupçon du juif...

Zadoc-Kahn était allié à la famille du capitaine; il l'avait assez connu pour être sûr de son innocence; mais il était fonctionnaire; il savait que de grands intérêts, autres que les siens, dépendaient de sa discrétion. Il fit ce que les circonstances permettaient, pas davantage. Le jour de la condamnation de Dreyfus je lui dis: « Voilà une victoire dont l'antisémitisme crèvera. » Il n'était pas loin de partager mon optimisme, mais il n'entrevoyait le retour du bon sens public que dans un avenir très lointain.

Quelque temps après, au milieu d'un déchaînement croissant d'injures, d'un boycottage qui, en France et en Algérie surtout, mettait sur le pavé des milliers d'israélites laborieux, Zadoc-Kahn alla voir le Président de la République, Félix Faure, et lui exposa ce que la situation de nos coreligionnaires français avait d'immérité et de douloureux. « Dites à vos femmes, quand elles vont à l'Opéra, de mettre un peu moins de diamants », fut la réponse du faux bonhomme qui, un peu plus tard, disait à Trarieux, venu pour l'entretenir de l'affaire Dreyfus : « Moi, Monsieur le sénateur, je suis toujours du côté des gendarmes. » Il aurait pu dire plus franchement : « Je suis du côté du manche. »

Le hasard voulut que Zadoc-Kahn eût pu découvrir, avant Scheurer-Kestner, que le bordereau était d'Esterhazy. Un soir, en sortant d'une séance de l'Alliance israélite, il me dit qu'un de ses fils, travaillant chez un officier ministériel, avait vu une écriture semblable à celle du bordereau, que c'était celle du commandant Esterhazy. Je me récriai : — « Comment ! Esterhazy, le témoin de Crémieux-Foa ? » Nous n'y pensâmes plus, ni l'un ni l'autre. Nous avons été bien aveugles ce soir-là.

Zadoc-Kahn encouragea la vaillante initiative de Bernard-Lazare,

ces deux brochures, l'une antérieure, l'autre postérieure à la publication du fac-similé du bordereau, qui furent une première menace pour le crime triomphant, au milieu d'une indifférence presque universelle. On semble oublier cela aujourd'hui, par malice plutôt que par ignorance, et l'antisémitisme se manifeste encore dans le refus d'une justice posthume à un combattant de la première heure, à un héros juif.

Un suprême effort contre la revision fut tenté par le ministère Dupuy, auquel on doit une loi qui sera inscrite en lettres de boue dans l'histoire : la loi de dessaisissement. A cette époque troublée, Zadoc-Kahn avait reçu plusieurs visites d'un officier juif, venu pour l'entretenir d'affaires de famille ; il lui posa une question sur Esterhazy. Le malheureux (je sais son nom, mais je veux le taire) alla répéter la chose à son colonel, qui avertit le gouvernement ; le ministère Dupuy infligea à Zadoc-Kahn une lettre de blâme. Il y répondit avec la dignité et le calme d'une haute conscience ; cette lettre de blâme est un de ses titres d'honneur.

Zadoc-Kahn ne devait pas assister à la réhabilitation de Dreyfus ; mais il eut la satisfaction de voir l'opinion démocratique en France enfin éclairée sur les mœurs et sur les visées de l'antisémitisme. Tout un passé de ténèbres s'était révélé, dans sa lutte contre la société moderne, contre les principes de 1789 ; à travers les israélites français, la France libre s'était sentie atteinte. Si Zadoc-Kahn avait vécu jusqu'en juillet 1906, aurait-il estimé que ce tragique épisode de notre histoire se terminait, comme on dit aujourd'hui, *en beauté* ? Je ne le crois pas ; il était trop clairvoyant pour ne pas se rendre compte que les semences des haines et des mensonges étaient enterrées, mais non détruites, et que l'antisémitisme, travesti en nationalisme, restait la religion politique d'une imposante minorité de Français.

*
**

On a dit que Zadoc-Kahn ne fut pas seulement le grand-rabbin

de la France, mais celui du monde. Jamais, en effet, du moins dans les temps modernes, aucun homme n'a joui, au sein du judaïsme universel, d'un tel respect, d'une si haute autorité. Si, en France, il eut la douleur de voir naître et grandir l'antisémitisme, la Russie, la Roumanie, la Perse, le Maroc l'affligèrent plus encore par le spectacle d'excès qui rappelaient les pires années du Moyen Age. Il nourrit un instant des illusions sionistes ou territorialistes. Il songeait à la création d'une banque juive au capital de cent millions, destinée à fournir aux juifs des terres, à les ramener vers l'agriculture : l'œuvre tentée en Palestine eut, dès le début, toutes ses sympathies et il fut pour beaucoup dans la fondation de l'Association de Colonisation anglaise qui donna enfin — mais dans le Nouveau Monde — un corps à tant de rêves généreux.

Le fils unique du baron Maurice de Hirsch étant mort en 1887, le père répondit à une délégation qui lui exprimait sa sympathie : « J'ai perdu mon fils, mais non pas mes héritiers ». Il tint parole. Après des tâtonnements dont le récit importe peu, l'œuvre de colonisation argentine fut fondée sur des bases très larges. Ce n'est pas ici le lieu de dire ce que l'on a fait, ce que l'on compte faire encore, pour prouver aux sceptiques que les israélites sont aptes à l'agriculture et pour créer des centres nouveaux de colonisation industrielle et commerciale au-delà des mers. Malgré les critiques de ceux qui ne connaissent pas les difficultés vaincues et qui parlent si volontiers de choses qu'ils ignorent, l'œuvre accomplie est très honorable pour le judaïsme; elle a sauvé des milliers et même des dizaines de milliers de familles juives, tant par ses effets directs que par son inévitable et bienfaisante répercussion.

Une lueur d'espoir brilla pour le judaïsme russe lors de la convocation de la première Douma ; mais quel affreux lendemain ! Je puis dire que les dernières larmes de Zadoc-Kahn ont été pour les juifs russes. Malade, condamné à garder la chambre et même le lit, il pleurait en écoutant le récit de ces affreux massacres qui ensanglantèrent la Russie dans les derniers mois de 1905 ; d'une voix tremblante, d'une voix qui allait s'éteindre, il dictait un appel aux israélites de France pour soulager, du moins par une

obole, les deuils et les misères qui s'ajoutaient à tant d'autres et qui, hélas, ne devaient pas être les derniers. Les choses auraient peut-être pris une autre tournure si Zadoc-Kahn, dont l'abord était si séduisant, l'éloquence si persuasive, avait pu aller lui-même plaider la cause des israélites russes à Saint-Pétersbourg, soit pendant les dernières années du tzar Alexandre III, soit lors de l'avènement du tzar actuel, Nicolas II. Malheureusement, ce fonctionnaire français, qui avait l'étoffe d'un vrai homme d'Etat, était emprisonné dans un réseau d'obligations de tout genre qui lui interdisait les initiatives hardies. Il n'eut jamais assez de loisirs pour faire tout le bien qu'il désirait faire et qu'il était, comme pas un, capable d'accomplir.

*
* *

Depuis la mort d'Albert Cohn, il était devenu, par la force des circonstances, le grand aumônier du judaïsme. Il lui fallait non seulement toute son activité, mais tout son tact pour servir d'intermédiaire presque quotidien entre les extrémités de l'opulence et de la détresse ; sa sympathie allait surtout aux étudiants pauvres, russes et roumains, auxquels les universités de leur pays étaient fermées et qui venaient demander en France l'instruction, trop souvent aussi un morceau de pain. Le *Comité des Etudiants* se créa vers 1884 et rendit mille services sous l'impulsion de Zadoc-Kahn ; il avait aussi ses étudiants à lui, qui ne figuraient pas sur les listes et auxquels il trouvait moyen de venir en aide sans prononcer leurs noms. Dans nos réunions, il m'a parfois semblé qu'il manquait d'esprit critique et se laissait entraîner par son cœur ; mais quel plus beau témoignage puis-je lui rendre ? Consacrer des années de sa vie à des œuvres de bienfaisance et ne pas se bronzer !... Il fallait pour cela le cœur de Zadoc-Kahn, ce cœur que la douleur humaine a toujours fait battre et qui, à défaut de secours efficaces, savait trouver pour toute souffrance une parole de consolation et d'espoir.

Il s'était fait tout jeune une situation morale si haute qu'il pou-

vait être presque indiscret sans le paraître. D'ailleurs, comprenant à demi mot, saisissant les moindres nuances, il savait se retirer à temps et choisir son heure pour revenir. Personne ne comptera jamais ce que sa douceur a su obtenir d'hommes et de femmes naturellement bienfaisants, mais qu'il y avait lieu d'encourager et d'avertir. Il savait aussi que la communauté de Paris, accrue tous les ans par des centaines et des milliers de réfugiés de l'Europe orientale, a des besoins encore supérieurs à toutes les ressources qu'il pouvait lui assurer et il ne voyait pas sans tristesse se multiplier les défections dans le monde même où il était obligé de paraître en solliciteur. Pendant les trente-six ans de son ministère, une vingtaine de grandes fortunes juives, acquises par des hommes attachés au judaïsme, ont passé, par l'effet de mariages mixtes, aux mains de personnes que les misères des juifs pauvres laissent indifférentes, pour ne pas dire davantage. Il en souffrait, comme d'une des fatalités qui pèsent sur Israël. Dans tous les pays, en effet, l'israélite prend les maladies de son niveau social. Ses représentants privilégiés (par la fortune, s'entend, non par le cœur) croient s'élever encore en échangeant un sac d'écus pour un sourire souvent dédaigneux. « Qu'importe, lui disais-je parfois, le judaïsme n'a que faire de ces gens-là ! » Oui, mais la misère juive avait besoin de leur aide, et c'est cette force bienfaisante qui lui échappait.

La bonté de Zadoc-Kahn s'étendait à tous sans distinction de religion et de race, si tant est que ce dernier mot signifie quelque chose. On ferait un volume avec la liste des non-juifs, même des antisémites notoires, qui ont su le toucher par le tableau de leur détresse, qui ont trouvé sa main secourable et son cœur ouvert. A cet égard Zadoc-Kahn fit preuve d'une certaine faiblesse, la seule que je lui aie connue : il refusait obstinément de croire à la méchanceté et à la bassesse ; mis en présence de frais probants qui semblaient suffire à disqualifier un homme, il cherchait pour lui des explications, des excuses. Il n'a jamais haï personne ; il n'a même pas eu de rancune pour l'officier qui le dénonça à la suite d'une conversation particulière. La violence, même en paroles, lui était odieuse ; il y répondait par un redouble-

ment de douceur qui désarmait. J'en ai moi-même éprouvé l'effet dans plus d'une séance de l'Alliance ; cédant à des emportements que je croyais légitimes, je me radoucissais subitement et je sentais mes nerfs se détendre rien qu'au son de la voix affectueuse de Zadoc-Kahn.

*
**

Vers 1880, lorsque parut le grand ouvrage de Schürer sur le judaïsme au temps de l'ère chrétienne, Isodore Lœb me dit un jour : « Est-ce que la communauté de Paris n'est pas assez riche pour assurer l'existence modeste d'un savant juif, français, qui voudrait se consacrer à de pareils travaux ? » Ce qui est vrai de Lœb le fut aussi de Zadoc-Kahn. Il avait brillamment débuté dans la science, d'abord par la rédaction de l'index analytique du *Maïmonide* de Munk, puis par sa thèse devenue classique sur l'esclavage d'après la Bible et le Talmud. Mais les fonctions absorbantes de son ministère et toutes celles que son dévouement y ajoutait ne lui laissèrent pas le loisir de continuer dans cette voie, où une renommée précoce semblait lui être assurée. Pourtant, sans être volumineuse, son œuvre littéraire est d'une haute valeur. Je ne connais pas de lecture plus suggestive, mieux faite pour initier les israélites à la connaissance, à l'estime, à l'amour de la religion de leurs ancêtres, que les *Sermons et Allocutions* de Zadoc-Kahn. Vers la fin de sa vie, il travaillait beaucoup à la *Bible du Rabbinat*, c'est-à-dire à une traduction française de la Bible, faite sans préjugés confessionnels, très voisine du texte original. Le second volume de cet ouvrage a paru seulement après sa mort. Zadoc-Kahn était l'honnêteté même ; il souffrait de traduire les textes corrompus, incompréhensibles, qui sont si nombreux dans les livres prophétiques et cette version de l'Ancien Testament fut pour lui tout à la fois une joie et un tourment. Que de fois il m'a confié le regret de ne pouvoir faire davantage pour la science juive ! Mais personne n'ignorait qu'il lui avait rendu, en 1879, le plus éminent service, par la fondation de la Société des Etudes Juives,

dont il fut l'initiateur et trois fois le Président. Cette Société a tiré les études juives en France d'un état voisin du néant pour les porter à un haut degré d'excellence. Bien que la plupart des collaborateurs de la Revue aient été des étrangers, leurs mémoires, bien traduits, publiés en français, ont créé pour la science juive et l'histoire des religions sémitiques en général un instrument de travail dont la docte Allemagne elle-même ne possède pas encore l'équivalent. Au printemps de 1905, dans un banquet commémoratif du vingt-cinquième anniversaire de la Société des Études Juives, Zadoc-Kahn disait : « S'il y a un titre que je désire que l'on rappelle au jour de mes obsèques, un titre que je désire voir inscrire sur ma tombe, c'est d'avoir été un des fondateurs de la Société des Etudes Juives. » Il était trop modeste ; c'est « l'inspirateur » qu'il eût fallu dire. La société des Études Juives a été l'œuvre de trois hommes : Zadoc-Kahn, qui en a reconnu et fait comprendre l'utilité ; James-Edouard de Rothschild, qui fournit les premiers fonds, et Isidore Lœb, qui organisa le travail.

On a loué la « prudence hardie » de Zadoc-Kahn, sa clairvoyance de « conservateur à l'anglaise » ; il pressentait nettement les transformations futures du judaïsme parce qu'il en avait étudié le passé qui, comme tout passé vivant, est une longue évolution. Aucun théologien ne fut moins mystique, plus hostile à la superstition, au vain formalisme. Dans ses *Sermons*, le judaïsme apparait comme laïcisé, sorti de l'ornière du moyen âge, accommodé à la société moderne que la Révolution a créée, non sans subir elle-même l'influence des idées bibliques. Zadoc-Kahn, dès ses débuts, avait pris sur lui de raccourcir l'office du samedi matin ; blâmé par quelques conservateurs, il s'était justifié par l'exemple de Maïmonide. Ce grand Maïmonide, qu'il avait appris à bien connaître avec Munk, était son modèle dans le passé, précisément parce qu'il fut très en avance sur son temps. Zadoc-Kahn essaya d'instituer des offices du dimanche, et je me rappelle avec plaisir que lorsque je publiai mes articles sur l'émancipation intérieure du judaïsme, faisant le procès des lois alimentaires et des observations sabbatiques, il ne fut pas de ceux qui me jetèrent la pierre et me traitèrent pour cela d'antisémite. Seulement, instruit par sa longue

expérience, Zadoc-Kahn sentait que toute émancipation intérieure doit être le fruit d'une longue évolution intérieure. Il pensait qu'un rabbin doit respecter les scrupules des fidèles et ne pas se faire l'avocat de réformes qui pourraient être soupçonnées d'apostasie. Je lui disais que je comprenais tout cela, que j'étais plus libre que lui, que je semais ce que je croyais être la vérité sans me dissimuler que la moisson n'est pas proche. Bref, nous restions les meilleurs amis du monde, parce qu'il savait que j'étais de bonne foi, profondément dévoué à l'idéal laïc du judaïsme, et parce que je savais qu'il était le meilleur des hommes et l'une des plus hautes intelligences de son temps.

*
**

Une fois que l'on parle de Zadoc-Kahn, il n'y a pas de raison de s'arrêter. Je ne vous ai rien dit encore d'une de ses qualités les plus précieuses et qui frappaient le plus vivement ceux qui l'entendaient pour la première fois. Il trouvait le mot juste et la chose à faire dans les situations difficiles ; il avait un coup d'œil d'une sûreté merveilleuse, une science presque infaillible de l'opportunité. Ce qu'il disait était d'une clarté parfaite, car il avait le génie de la clarté, et toujours dans un rapport étroit avec le sujet que l'on discutait devant lui. Il ne manque pas d'hommes intelligents et éloquents, vous en connaissez peut-être (si vous n'en connaissez pas, tant mieux pour vous), qui sont des fléaux pour les Sociétés dont ils font partie, parce qu'ils aiment parler et qu'ils parlent pour le plaisir. Zadoc-Kahn était la providence des Comités où il siégeait, parce qu'il ne disait rien d'inutile et n'émettait que les avis les plus sages ; aussi prenait-on l'habitude de lui donner raison, lors même qu'on était parti d'un point opposé au sien. On a souvent dit que Zadoc-Kahn était un séducteur, un charmeur ; sans doute, sa belle voix et son éloquence y étaient pour quelque chose ; mais ce qui lui donnait son autorité persuasive, c'était avant tout ce mélange de bon sens et de bonté qui caractérisait ses paroles comme sa vie. Je puis dire que je l'ai admiré profondément.

Mis par la carrière que j'ai choisie en contact avec des intelligences raffinées, je n'en ai point trouvé qui réunît toutes les qualités de Zadoc-Kahn. Et si aujourd'hui, en vous entretenant de lui, je ne vous ai pas paru trop long, si je ne vous ai pas ennuyés, c'est parce que je vous ai parlé d'un homme qui a fait honneur à l'espèce humaine, d'un homme que j'ai aimé comme il méritait de l'être et dont le souvenir est comme une lumière de vie, *vera lux*, pour ceux qui ont eu le bonheur de l'approcher.

L'ÉVOLUTION DES DOCTRINES ANTIJUIVES (1)

Comme toutes les choses anciennes et qui durent, l'antijudaïsme s'est modifié au cours des siècles. Purement religieux à l'origine, il tend à devenir laïc ; la transformation se poursuit encore sous nos yeux, sans pourtant que s'effacent le souvenir et l'influence des conceptions antérieures du même préjugé.

Pour le contemporain de Saint-Louis, le juif fait partie du peuple élu auquel Dieu, qui ne peut mentir, promit une durée éternelle ; mais, comme ce peuple a refusé de reconnaître la nouvelle Révélation, la malédiction du déicide continue de peser sur lui. Errant à travers le monde, condamné au vagabondage, il est cependant toléré par l'Église, parce que les promesses divines ne sauraient être mises en échec par les hommes ; on lui laisse la vie, mais comme à la postérité de Caïn ; les fidèles doivent le tenir à l'écart, éviter la contagion de ses discours et de ses exemples. Dans ces conditions, la survie d'Israël à travers les siècles paraît un miracle et les apologistes de l'Église l'en glorifient.

Exclus d'autres professions, les juifs sont condamnés, pour vivre, à exercer le commerce, surtout celui de l'argent. On les hait comme déicides, mais aussi comme créanciers. C'est le début de l'antijudaïsme économique.

Voltaire est atteint d'antijudaïsme économique ; il a pour cela de bonnes raisons. Etant à Berlin, il a essayé de tromper le juif Gerschel ; Frédéric II s'est fait rendre compte de l'affaire et n'a pas approuvé son philosophe. *Inde iræ.* Mais il y a aussi, chez

(1) *Paix et Droit*, juin 1921.

Voltaire, de l'antijudaïsme religieux. Non pas, assurément, dans l'esprit du moyen âge, mais dans celui des polémistes païens du IVe siècle. Le judaïsme est responsable du christianisme, né dans son sein : c'est, suivant la formule du poète romain Rutilius, la « racine de la folie », *radix stultitiæ*...

A ceux qui allèguent, pour en faire honneur à la religion, l'étonnante survie du peuple juif et y voient, comme dans un miracle permanent, l'accomplissement des promesses divines, Diderot répond : « La raison démontre que les juifs se mariant et faisant des enfants, la nation juive doit subsister. Mais, direz-vous, d'où vient qu'on ne voit plus ni Carthaginois, ni Macédoniens? La raison en est qu'ils ont été incorporés dans d'autres peuples ; mais la religion des juifs et celle des peuples chez lesquels ils habitent ne leur permettant pas de s'incorporer avec eux, ils doivent faire une nation à part. D'ailleurs, les juifs ne sont pas le seul peuple qui subsiste ainsi dispersé ; depuis un grand nombre d'années les Guèbres et les Banians sont dans le même cas ».

Emancipés, du moins partiellement, par la Révolution et ses conséquences, les juifs sont entrés dans la vie publique des Etats. Leurs opinions ne sont naturellement pas celles de la Sainte-Alliance, qui conteste leurs droits acquis et se refuse à les parfaire ; ils représentent une opposition démocratique, hostile surtout à tout retour de théocratie. Ainsi se développe, dans les cercles conservateurs, l'antijudaïsme politique ; mais il ne joue, pendant un demi siècle, qu'un rôle effacé.

Le XIXe siècle est l'âge de l'industrie, du commerce, de la banque. Il se crée de grandes fortunes juives, qui deviennent un objet d'envie ; la classe moyenne juive, améliorée par une dure sélection, fait preuve, dans tous les domaines, d'une grande et souvent profitable activité, qui semble une menace pour celle de concurrents moins doués. C'est le règne de l'antijudaïsme économique. Le noble appauvri, le petit bourgeois besogneux accusent les juifs de leur médiocrité et de leur misère ; la foule infinie des juifs plus pauvres qu'eux ne compte pas ; on s'en prend à ceux qui ont réussi brillamment ou dont l'activité, même modeste, est gênante pour la routine et l'indolence d'autrui.

En France, depuis Gougenot (1849), l'antijudaïsme vise surtout les grands financiers. Les détenteurs non juifs de grosses fortunes, en particulier les congrégations, encouragent ces clameurs pour s'y soustraire. En Allemagne, surtout en Autriche, ce sont les plaintes et les craintes de la classe moyenne qui alimentent la propagande. Le Viennois Lueger s'est constitué le défenseur « chrétien social » du petit employé, du petit commerçant, du médecin, de l'avocat, qui voudraient bien être délivrés d'une rivalité fâcheuse par l'imposition d'entraves légales à leurs concurrents.

En Roumanie, l'antijudaïsme répondait surtout aux préoccupations de la classe des fonctionnaires, très nombreux et bien rétribués. Il s'agissait d'écarter de ce gâteau les juifs : à cet effet, on leur refusa le droit de cité et cela, malgré les stipulations formelles du traité de Berlin. Mais ce sont là, espérons-le, des choses du passé.

Dans l'Empire russe, où les juifs étaient plus nombreux que dans le reste du monde, la consigne fut longtemps de maintenir le peuple dans l'ignorance, dans la pratique purement mécanique de la religion ; le salut de l'autocratie était à ce prix. Mais les juifs ne se résignent pas volontiers à l'ignorance : ils sont religieux à leur manière, qui n'est pas celle des paysans, et, à la différence du moujik, ils aspirent aux libertés et aux droits d'êtres pensants. L'antijudaïsme politique, le parquement des juifs, les pogromes policiers furent la réponse de l'autocratie à ces tendances qu'on peut qualifier, à bon droit, d'occidentales. Ainsi, par un singulier retour, l'esprit européen, par opposition à l'esprit asiatique, était surtout représenté, dans la Russie tsariste, par des gens qui se croyaient originaires d'Asie et seulement domiciliés en Europe.

En France et en Allemagne, comme les juifs passaient pour voter avec les libéraux, il y eut quelques indices d'antijudaïsme politique ; on en vit plus que des indices en Algérie ; mais l'essentiel de la polémique antijuive fut surtout d'ordre économique, alors même qu'elle revêtait le masque du patriotisme pour accuser les juifs de connivence avec l'étranger.

L'antijudaïsme politique trouva en Russie, devenue son terrain d'élection, un nouvel argument dans les désastres qui ont

suivi la révolution communiste (1917). On connaît la thèse : plusieurs des chefs soviétistes sont d'origine juive; un grand nombre de commissaires du peuple sont d'origine juive ; donc le bolchévisme est une infernale conspiration juive contre les sociétés chrétiennes et la société russe orthodoxe en particulier. Le but de cette conspiration, qui se ramifie à l'infini, est d'établir la toute-puissance juive sur les ruines du christianisme ; c'est, en somme, la réalisation de l'espérance messianique et de ses promesses d'impérialisme mondial.

Cet antijudaïsme, cultivé par les partis de réaction, a infesté la Hongrie et l'Allemagne, notamment la Prusse et la Bavière; les chefs communistes ou spartacistes d'origine juive, tels que Liebknecht, Bela Kun, Kurt Eisner, en ont activé la diffusion. Chose étonnante, il a trouvé un organe aux Etats-Unis, le *Dearborn Independent* de l'usinier Ford. Dans cette feuille, où l'antijudaïsme religieux ne paraît point, l'antijudaïsme politique est au premier plan. « Il y a que 600.000 bolchevistes en Russie, nous dit-on, mais on en compte 300.000 à New-York seulement. » Ces gens sont les juifs russes, fomenteurs de grèves, artisans de tous les désordres qui menacent la richesse acquise des Etats-Unis et leur industrie. Comme les affirmations ne suffisent point à l'antijudaïsme politique, il fabrique des textes, prête des aveux aux coupables : de là le succès scandaleux des *Protocoles de Sion*, faux ignoble perpétré par des policiers russes sous Nicolas II et qui a été traduit dans toutes les langues. Aujourd'hui même que des preuves concordantes et irrécusables ont démontré la fraude, on continue à propager et à citer ces inepties, car, dit-on, si le texte des *Protocoles* n'est pas authentique (l'*Actualité catholique* rappelle, à ce propos, le souvenir des faux maçonniques de Léo Taxil), l'esprit qui anime ce document est bien celui du judaïsme international. On en a dit autant, il y a des siècles, des *Fausses Décrétales* et, à une époque bien plus récente, du faux commis par le colonel Henry dans l'affaire Dreyfus.

Echappée à grand'peine de Russie, la femme du grand écrivain Dmitry de Mérejkowsky vient de répondre à l'antijudaïsme politique. Il est faux, dit-elle, que les commissaires juifs soient les

plus nombreux ; il y a plus de Russes, d'Allemands et de Lettons. Mais les commissaires juifs appellent davantage l'attention, parce qu'ils sont plus intelligents que les autres. De même, d'ailleurs, que Lénine et consorts s'appuient sur une armée dont les éléments les plus résistants ne sont pas russes, mais lettons et chinois, de même la tyrannie bolchéviste a choisi de préférence ses instruments parmi les groupes allogènes, Lettons, Allemands, Polonais et juifs. Ce n'est pas le judaïsme, foncièrement hostile au bolchévisme, qui a imposé à ce régime la racaille des commissaires ; c'est le communisme qui a recruté cette racaille parmi les intellectuels juifs, réduits à ce métier pour vivre, peut-être avec l'arrière-pensée de pouvoir, au jour de la reddition des comptes, rejeter sur une minorité, déjà suspecte au temps du tsarisme, la responsabilité des crimes commis en commun.

Si l'*intelligentzia* juive, comme l'*intelligentzia* russe, est, dans son ensemble, la victime et l'adversaire du tsarisme rouge, elle est d'accord là-dessus avec l'immense majorité du peuple russe. Entre orthodoxes et juifs, il n'y a pas d'opposition réelle, pas de conflits sérieux d'intérêts. Quelles que doivent être les convulsions de la période de réaction qui s'annonce, l'antijudaïsme politique, invention policière, ne peut jouer aucun rôle durable dans l'affranchissement et la reconstruction de la Russie. Cet antijudaïsme n'a pas pénétré dans le peuple. En dehors du petit groupe des réactionnaires russes impénitents, qui s'agitent surtout dans les villes balkaniques autour du journal de Souvorine, le vocable *antisémite* passe, dans les milieux du Refuge, pour une injure, comme des controverses récentes l'ont prouvé. Les excitations venues du dehors n'y changeront rien ; tous les hommes politiques sérieux sur lesquels peut compter la Russie de demain ont déjà formellement répudié l'antijudaïsme (1).

(1) Voir la collection du journal intitulé *La Tribune juive* (en russe et en français).

L'ACCUSATION DU MEURTRE RITUEL EN 1892

A PROPOS D'UN LIVRE DU PROFESSEUR STRACK (1)

De toutes les accusations dont le fanatisme et l'ignorance se sont fait une arme contre le judaïsme, il n'en est aucune qui puisse se comparer, en invraisemblance et en ineptie, à celle du meurtre rituel. Et cependant, telle est la ténacité de certaines erreurs, l'injustice aveugle de certaines passions, que cette calomnie mille fois confondue trouve encore des propagateurs en Europe et fait des victimes presque sous nos yeux. Il ne se passe guère d'année, dans certains pays, sans qu'aux approches de la Pâque juive on ne répande le bruit de la disparition d'un enfant chrétien et du meurtre de cet enfant par les juifs, à qui le sang serait nécessaire, au nom de je ne sais quelle tradition occulte, pour la préparation des pains azymes. Personne n'a oublié les affaires de Damas en 1840 (2), de Tisza-Eszlar en 1882 (3); mais il suffit d'ouvrir les *Bulletins de l'Alliance israélite* pour en trouver beaucoup d'autres et plus voisines de nous. En 1886, c'est à

(1) *Revue des Etudes juives*, 1892, p. 161-180. — Hermann L. Strack, docteur en théologie et en philosophie, professeur extraordinaire de théologie protestante à l'Université de Berlin : LA SUPERSTITION DU SANG DANS L'HUMANITÉ ET LES RITES SANGUINAIRES (*Der Blutaberglaube in der Menschheit, Blutmorde und Blutritus*). Munich, Beck, 1892. Ce livre a été mal traduit en français. L'auteur, hébraïsant notoire, est mort en 1922.

(2) Voir les *Archives israélites* de cette année et les auteurs cités par Strack, *op. laud.*, p. 117.

(3) Voir l'excellent livre de M. Paul Nathan, *Der Prozess von Tisza- Eszlar*, Berlin, 1892.

Mohilew et à Grodno que l'infâme accusation se produit, avec son cortège ordinaire de pillages et de violences (1); en 1887, c'est à Constantinople, à Caïffa, à Budapest, à Presbourg (2); en 1888, à Salonique, à Samacoff, à Kaschau, à Presbourg (3); en 1889, à Varna, à Kustendil, à Alep, à Presbourg encore (4); en 1890, à Damas, à Beyrouth, à Mustapha-Pacha (5); en 1891, à Philippopoli, à Yamboli, à Alep, à Smyrne, à Budapest, et, chose étonnante, à Corfou, plus étonnante encore, en pleine Allemagne occidentale, à Xanten (6). On rougit d'ajouter que le *Journal d'Indre-et-Loire*, dans son numéro du 27 mars 1892, a osé traiter de meurtre rituel et attribuer aux juifs l'assassinat d'un enfant d'Ingrandes; cinq mois après, la mère de cet enfant, reconnue coupable, était condamnée à vingt ans de travaux forcés (7) !

Assurément, de basses jalousies et des haines individuelles ont une très grande part dans la diffusion d'une légende qui surexcite les méchantes passions et leur donne carrière ; assurément aussi, parmi ceux qui la propagent, parmi les meneurs de ces tristes campagnes, il y a quantité d'individus qui ne croient pas un mot de ce qu'ils prétendent, qui exploitent impudemment la crédulité populaire et dont la mauvaise foi intéressée ne désarmerait pas devant l'évidence. Mais si l'on n'était en présence que d'imbéciles et de fripons, de gens qui ne peuvent pas et d'autres qui ne veulent pas être éclairés, on reprocherait à des savants éminents de perdre leur temps à traiter du meurtre rituel : c'est à la police seule qu'il conviendrait d'en connaître. Malheureusement, à côté des exploités et des exploiteurs, il y a la grande masse des indécis, des indolents, ce ceux qui vous disent gravement, en se croyant peut-être très forts : « Nous savons bien que vous autres, juifs d'Occident, vous n'immolez pas d'enfants chrétiens; mais en

(1) *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, 1886, p. 21.
(2) *Ibid.*, 1887, p. 41.
(3) *Ibid.*, 1888, p. 40.
(4) *Ibid.*, 1889, p. 56.
(5) *Ibid.*, 1890, p. 40.
(6) *Ibid.*, 1891, p. 48.
(7) *Le Temps*, 5 août 1892.

Orient, dans ces communautés ignorantes et fanatiques, qui vous dit que les choses se passent comme chez vous ? L'accusation se reproduit trop souvent pour ne reposer sur rien et, d'ailleurs, on prétend que le Talmud en parle. » — « Le Talmud ? En quel chapitre ? » — « Je ne lis pas l'hébreu, mais des personnes qui le lisent me l'ont affirmé. » — « Quelles personnes ? » Ici, le dialogue prend généralement fin, à moins que l'interlocuteur ne connaisse, d'ordinaire de seconde main, un de ces recueils éhontés de mensonges, de faux et de contre-sens volontaires qui ont paru sous les noms d'un Rohling, d'un Desportes ou de tout autre calomniateur patenté. On voudrait pouvoir remettre sur l'heure au « sceptique » un livre décisif, facile à lire, signé du nom d'un savant ayant fait ses preuves, où l'accusation fût reduite à néant et l'infamie des accusateurs dévoilée. Mais où est ce livre ? Il existe, à la vérité, beaucoup d'ouvrages estimables sur la matière ; ainsi, pour n'en citer qu'un des plus récents, publié à la fois en grec et en italien, nous signalerons le volume très bien documenté de M. J Zaviziano, *Un raggio di luce*, qui a paru en 1891 à Corfou. Mais il n'y a là qu'un bon magasin de matériaux et le sujet n'est pas éclairé sous toutes ses faces. C'était un des projets de notre regretté Isidore Loeb de consacrer une grande monographie scientifique à l'histoire du *préjugé du sang ;* il possédait sur cette question une érudition immense, des informations puisées aux sources les plus sûres et, par dessus tout, le talent de l'écrivain qui sait faire valoir, sans ployer sous le faix, une infinité de matériaux. Hélas ! les volumineux dossiers qu'ils avait formés ne satisfaisaient pas encore son insatiable curiosité d'historien et il n'avait pu se décider à les mettre en œuvre lorsque la mort est venue nous l'arracher. C'est une perte immense pour la science et qu'on ne saurait trop profondément déplorer ; mais le livre de Loeb aurait-il servi à convaincre les récalcitrants ? Aurait-il fait justice assez brièvement d'une vieille calomnie pour se prêter à la diffusion directe des idées vraies ? Il est permis d'en douter, d'autant plus que Loeb en doutait lui-même, se proposant avant tout d'écrire pour les doctes, quitte à laisser les vulgarisateurs, les journalistes, puiser dans son grand ouvrage comme dans un arsenal

pour répondre, textes en mains, à l'inepte accusation sans cesse renaissante. Aujourd'hui, la tâche des vulgarisateurs est encore difficile ; ils doivent avoir recours à des livres écrits, pour la plupart, en allemand, dont les meilleurs pèchent par la composition ou par le style ; ils ne trouvent nulle part, à moins de remonter aux sources, un historique complet du *préjugé du sang* à travers les âges. Mais si nous devons attendre longtemps encore l'équivalent du trésor que Loeb nous avait promis, il serait injuste de méconnaître la valeur des publications qui peuvent, jusqu'à nouvel ordre, en fournir la monnaie. Parmi ces dernières, une de celles qui se présentent avec le plus d'autorité et les garanties d'impartialité les plus hautes est l'œuvre d'un savant chrétien, le Dr Strack, professeur de théologie à l'Université de Berlin.

La quatrième édition de cette brochure, publiée en 1892, n'est pas un ouvrage de polémique, bien que la polémique y tienne une certaine place. Elle se divise en deux parties. Dans la première, l'auteur examine la superstition du sang dans les croyances populaires, c'est-à-dire les préjugés si répandus d'après lesquels le sang des hommes et des animaux serait un remède assuré dans une foule de maladies ou ajouterait une vertu singulière à des talismans. Dans la seconde, il prouve, après beaucoup d'autres, que la doctrine juive, à toutes les époques, s'est montrée résolument contraire à toutes les superstitions de ce genre, que ceux qui l'ont accusée de les prescrire en ont menti, que les voix chrétiennes les plus autorisées se sont déjà élevées contre cette accusation, enfin que l'origine doit en être cherchée dans les calomnies que les païens, pendant les premiers siècles de l'Église, ont répandues contre les chrétiens.

M. Strack est parfaitement informé ; il connaît non seulement les textes anciens, mais les moins estimables productions de l'antisémitisme moderne; on n'écrira plus jamais sur le *préjugé du sang* sans avoir recours à son livre. L'auteur me permettra cependant de regretter deux choses : d'abord, les développements excessifs donnés à la première partie, où l'intérêt principal du mémoire est souvent perdu de vue; puis, l'ordre même dans lequel il a présenté les matériaux si abondants et si précis dont il

disposait. A mon sens, une étude sur le meurtre rituel devrait comprendre les chapitres suivants :

I. Historique de l'accusation, portée d'abord contre les chrétiens par les païens, puis par les chrétiens orthodoxes contre des chrétiens schismatiques, enfin par des chrétiens et des musulmans fanatiques contre les juifs.

II. Examen des textes du Talmud et d'autres livres hébraïques où la mauvaise foi a prétendu découvrir la prescription du meurtre rituel.

III. Textes bibliques et autres qui détruisent *a priori* cette accusation.

IV. Examen des principaux faits allégués, avec preuve de l'inanité de toutes les accusations qui ont pu être soumises à des tribunaux réguliers.

V. Bulles des papes Innocent IV, Grégoire X, Martin V, Paul III, dénonçant l'accusation du meurtre rituel comme une fausseté ; témoignages conformes des savants chrétiens les plus illustres (Delitzsch, Renan, Manning, etc.).

VI. Causes de l'extention de ce préjugé, à savoir : la vieille superstition populaire touchant l'efficacité du sang ; l'âpreté des haines religieuses ; la convoitise du bien d'autrui ; enfin, l'antisémitisme contemporain, que l'on a dénommé avec tant de justesse « le socialisme des imbéciles ».

Il y a de tout cela dans le bon livre de M. Strack ; certains chapitres y sont même traités d'une manière si complète qu'ils épuisent, ou peu s'en faut, la matière ; mais l'auteur nous pardonnera d'exprimer l'avis qu'il aurait mieux fait, en rangeant ses documents en bataille, de les disposer sur d'autres lignes.

On comprendra que nous ne puissions remplir ici, même avec l'aide du précieux livre de M. Strack, le cadre que nous nous sommes permis de tracer ; nous voudrions cependant préciser en quelques mots, à l'usage de ceux qui ne lisent pas des brochures compactes, les six divisions du sujet que nous venons d'indiquer si rapidement.

I

Un jour que je parlais à Renan du meurtre rituel, il me dit : « Notez combien la malignité humaine est peu inventive : elle tourne éternellement dans le même cercle d'accusations : sacrifices humains, anthropophagie, attentats aux mœurs. » Rien n'est plus exact. Au Ier siècle ap. J.-C., Josèphe nous apprend qu'on incriminait les juifs d'engraisser des Grecs dans le temple de Jérusalem pour les manger (1). Au IIe siècle, saint Justin (2), Tertullien (3), Minucius Félix (4) et d'autre encore, repoussent avec indignation l'accusation d'anthropophagie rituelle portée contre les chrétiens (5). La lettre de Pline à Trajan au sujet des chrétiens semble prouver que la justice romaine s'était déjà préoccupée de ce bruit en l'an 110 (6). Vers la même époque, l'alexandrin Carpocrate fondait une secte chrétienne à laquelle les orthodoxes reprochaient des abominations analogues. Un peu plus tard, saint Augustin attribue aux hérétiques manichéens des turpitudes telles que, suivant Bossuet, « on n'ose même y penser, loin qu'on puisse l'écrire. » Le moyen âge en racontera autant sur les Albigeois, les Cathares, les Bogomiles. De même que l'on dit aujourd'hui très facilement : « Vous êtes une canaille, parce que vous ne partagez pas mes opinions politiques », on disait autrefois aux hérétiques : « Vous êtes des assassins, des anthropophages et des sodomites parce que vous pensez autrement que nous sur le principe des choses. » Qu'on lise, par exemple, dans le *Dictionnaire critique* de Bayle, de quels crimes horribles, incestes, débauches invraisemblables, actes de bestialité, certains écrivains voulaient charger la mémoire de Mahomet.

(1) Josèphe, *Contre Apion*, II, 8.

(2) Saint Justin, *Apologie pour les chrétiens*, II, chap. XII.

(3) Tertulien, *Apologétique*, chap. VII.

(4) Minucius Félix, *Octavius*, chap. IX, XXX, XXXI.

(5) Cf. Kortholt, *De Calumniis paganorum, in veteres christianos*, Kiel, 1668, et l'index des *Origines du christianisme* de Renan, au mot *Calomnies*.

(6) Pline, *Lettres*, X, 97.

A une époque beaucoup moins lointaine, les Puritains racontaient que les Cavaliers de Charles Ier immolaient et mangeaient les petits enfants; les Suisses accusaient les Jésuites de Paderborn d'avoir tué un enfant et de l'avoir jeté dans un puits. Quand Thackeray aborda à Sainte-Hélène, un nègre de l'Inde lui montra Napoléon; ce monstre, disait-il, mange tous les enfants qui lui tombent sous la main! Les lettrés chinois affirment que les missionnaires chrétiens achètent ou volent des enfants indigènes pour les tuer et se faire des talismans de leurs corps; le massacre de Tientsin (21 juin 1870) n'eut pas d'autre prétexte que cette fable (1). En 1891, les Européens furent accusés du même crime à Madagascar; il fallut que le gouvernement malgache affirmât, par une proclamation, que « nul étranger, ni Anglais ni Français, ne cherche à acheter des cœurs humains (2) ». L'accusation portée contre les juifs ne se trouve dans aucun auteur chrétien avant le XIIIe siècle, mais elle devient fréquente au XIVe: c'est à la même époque qu'on les accuse d'empoisonner les puits, crime que les Chinois fanatiques de nos jours ne se font pas faute d'imputer aux missionnaires (3). Ainsi la calomnie, inspirée par les haines religieuses ou nationales, tourne dans un cercle étroit et se repaît toujours des mêmes aliments.

II

« Un des traits caractéristiques de la religion israélite, écrivait Renan en 1883 (4), est l'interdiction de faire servir le sang à la nourriture de l'homme. Cette précaution, excellente à une certaine époque pour inspirer le respect de la vie, a été conservée par le judaïsme avec un scrupule extrême, même à des époques et dans des états de civilisation où elle n'est plus qu'une gêne. Et l'on veut que l'Israélite zélé, qui mourrait de faim et souffrirait le

(1) Hübner, *Promenade autour du monde*, t. II, p. 385, 393.
(2) *Le Temps*, 1er février et 25 mars 1892.
(3) *Globus*, 1890, no 24, p. 384.
(4) *Bulletin de l'Alliance*, 1883, I, p. 31.

martyre plutôt que de manger un morceau de viande qui n'a pas été saigné à blanc, se repaisse de sang dans un festin religieux ? Cela est monstrueux d'ineptie ! »

« Monstrueux d'ineptie » est encore trop peu dire lorsqu'il s'agit d'hommes instruits, occupant des situations officielles, qui ont prétendu trouver la prescription du meurtre rituel dans les livres juifs. Le plus inexcusable de tous est M. Rohling, chanoine et professeur à Prague, qui publia, en 1871, un livre intitulé « Le Juif du Talmud » et, depuis, beaucoup de brochures dans le même esprit, en jurant qu'il ne disait que la vérité. Un savant chrétien, hébraïsant de premier ordre, le professeur Delitzsch, lui répondit à plusieurs reprises, notamment en 1883, par un pamphlet intitulé « Échec et mat aux menteurs Rohling et Justus (1). » Il y prouva, pièces en mains, que son adversaire citait à faux et qu'il altérait sciemment les textes. Ainsi, suivant Rohling et d'autres, il serait dit dans le *Zohar* (t. II, p. 119 *a*) que les non-juifs sont des impies et qu'il faut immoler leurs filles. « Les juifs présents au sacrifice doivent se purifier d'abord par la prière et le sacrificateur doit jurer de ne point révéler le sacrifice à des profanes. Le couteau de sacrifice est un couteau de boucher ; la jeune victime doit être baillonnée pour qu'elle ne puisse crier ; elle doit être immolée de telle sorte qu'elle perde tout son sang et devienne pâle comme une morte, etc. » A cela, Delitzsch répondit : « J'atteste sur l'honneur de mon nom que tout ceci n'est qu'un tissu de mensonges » ; puis il donna le texte hébreu du passage et la traduction littérale en allemand. Dans cette traduction, que tous les hébraïsants ont contrôlée, il n'est question ni de sacrifices humains, ni de couteaux, ni même de non-juifs, mais seulement de la mort misérable qui attend les juifs quand ils n'observent pas les rites de leur religion. Tous les détails du sacrifice donnés par Rohling sont inventés comme le sacrifice lui-même. Dira-t-on que le professeur de Prague s'est trompé, qu'il a commis, dans son ignorance de

(1) *Schachmatt den Blutlügnern Rohling und Justus.* Erlangen, 1883. Le Justus en question est l'auteur d'une inepte compilation intitulée *Judenspiegel,* Paderborn, 1883.

l'hébreu, une série de contre-sens? Cette explication n'est malheureusement pas recevable; l'examen comparé du texte et de la traduction prouve qu'on est en présence d'une imposture, d'une fraude, d'un acte de friponnerie scientifique. D'alleurs, l'absurdité de la traduction de Rohling pouvait se démontrer *a priori*. A la Renaissance, il y eut de grands hébraïsants chrétiens, comme Pic de la Mirandole et Reuchlin, qui étaient à même de lire le *Zohar:* pense-t-on qu'en présence des infamies qu'on prétend aujourd'hui y découvrir ils se seraient abstenus de les dénoncer à l'indignation de leur temps?

Autre exemple. Dans le *Sèfer Halikkutim*, livre cabalistique du XVIe siècle, on trouverait, suivant Justus, le passage suivant : « Le sang des vierges non-juives est un sacrifice agréable pour le ciel. » Delitzsch raconte qu'en lisant pour la première fois la traduction de cette phrase, il fut épouvanté, lui qui avait si formellement engagé son honneur de savant dans la négation du meurtre rituel! Mais en recourant au texte hébréo-araméen, il constata avec non moins de surprise que la traduction du Dr Justus « n'était pas seulement une série de contre-sens, mais une enfilade d'impostures, un mensonge infernal. » Sa traduction à lui, qu'il a longuement motivée, éclaircit tous les doutes : il n'est pas question du sang des vierges non-juives, mais du sang qui atteste la virginité (*virgineus cruor* du poète latin); c'est un commentaire mystique d'un verset obscur des *Proverbes* (XXX, 19), qui exerce encore la sagacité des exégètes.

En 1891, Rohling prétendit découvrir une mention du meurtre rituel dans le Talmud lui-même (1). L'erreur volontaire qu'il commit sur ce passage, répandue par les journaux allemands, s'est fait une place dans la presse antisémitique des autres pays : on a vu chez nous le grand-rabbin Zadoc-Kahn rétablir la vérité par une lettre adressée à M. Drumont (2). Il s'agit simplement d'un enfant israélite mineur qu'il faut, suivant le Talmud (d'accord avec une loi grecque attribuée à Charondas), laisser avec sa mère

(1) *Ketoubot*, 102 *b*.
(2) *La Libre Parole*, 8 juillet 1892.

et non pas avec ses frères; « car, ajoute le docteur juif, ses frères pourraient le tuer pour hériter de ses biens, comme cela s'est produit une fois à la veille de Pâque (1). » Nous sommes, on le voit, sur le terrain juridique : d'assassinat religieux, de prescription rituelle, il n'y a pas l'ombre. Écoutons maintenant Rohling : « Si les juifs prenaient pour agneau pascal un enfant mineur de leur propre race, combien plus volontiers devaient-ils immoler suivant leurs rites des non-juifs, méprisés par eux à l'égal des animaux (2) ! » Ici encore, ce n'est pas une bévue que le professeur Rohling a commise : c'est tout bonnement une supercherie.

Il faut dire que ce personnage n'a pas l'épiderme sensible. En 1883, M. Joseph Bloch s'exprima sur son compte en termes tels, le traitant de menteur, de calomniateur, de parjure, que le professeur de Prague se crut obligé de déposer une plainte ; mais prévoyant la honte qui rejaillirait sur lui d'un débat public, il la retira quinze jours avant le procès (3). Aussi M. Strack ne risque-t-il guère d'être entendu lorsqu'il écrit à son tour : « J'accuse ouvertement le professeur et chanoine autrichien Aug. Rohling de parjures et de fraudes grossières. Je suis prêt à soutenir cette grave accusation devant n'importe quel tribunal. » M. Rohling n'a point assigné le professeur Strack.

Au mois de juillet 1891, l'*Osservatore cattolico* publia une série d'articles inspirés des écrits de Rohling et offrit 10.000 francs au *Corriere della Sera*, paraissant également à Milan, s'il parvenait à le convaincre d'erreur. M. Strack se déclara prêt à accepter la controverse si l'on désignait par avance un jury, composé, au gré de ses adversaires, de trois professeurs d'Université enseignant, dans l'Alllemagne du Nord, la théologie ou les langues orientales. L'*Osservatore* refusa ces conditions ; il insista pour qu'un des arbitres fût précisément le sieur Rohling et mit en avant d'autres

(1) C'est-à-dire, à un moment de l'année où ce crime était particulièrement horrible et invraisemblable.

(2) Ces derniers mots renferment un autre mensonge qui a été démasqué tout au long par Kopp, *Zur Judenfrage*, p. 113 et suiv.

(3) Cf. J. Kopp (député au parlement autrichien), *Zur Judenfrage, nach den Acten des Prozesses Rohling-Bloch*, Leipzig, 1886.

noms qui n'étaient pas ceux de professeurs (1). M. Strack, convaincu de la mauvaise foi du journal milanais, résolut de lui répondre par écrit : telle est l'origine de la nouvelle édition de son ouvrage, près de quatre fois aussi considérable que la première.

III

L'horreur des juifs pour le sang est un fait si connu que les bulles des papes, dirigées contre l'accusation qui nous occupe, l'ont plusieurs fois rappelé. L'Éternel s'exprime ainsi dans le *Lévitique* (XVII, 10-14) : « Quiconque de la maison d'Israël, ou des étrangers séjournant parmi eux, mangera de quelque sang que ce soit, je tournerai ma face contre lui et je le retrancherai du milieu de mon peuple... Vous ne mangerez le sang d'aucune chair ; car l'âme de toute chair est son sang ; quiconque en mangera sera retranché. » La législation juive du moyen âge alla plus loin encore : ainsi le *Schoulhan-Arouch*, rédigé au milieu du XVIe siècle, ordonne de jeter un œuf si l'on trouve dans le jaune une goutte de sang. Maïmonide croit devoir affirmer qu'un homme dont les gencives sont malades peut avaler, sans crime, une goutte du sang qui en découle ; mais s'il a mordu dans un pain et qu'il y ait une goutte de sang sur ce pain, il doit en faire disparaître toute trace avant de le manger. Le même Maïmonide, commentant le Talmud, interdit de toucher à aucune partie d'un mort : il fait exception seulement pour les cheveux, que les parents peuvent garder à titre de souvenir. Déjà saint Jérôme signale chez les juifs l'horreur des

(1) Un des arbitres désignés par l'*Osservatore* était le jésuite romain C. A De Cara, auquel M. Strack attribue par erreur (sous réserves, il est vrai) des articles publiés en 1881 et 1882 dans la *Civiltà cattolica*. Je suis heureux de dire que mon savant ami De Cara est tout à fait étranger non seulement aux articles en question, mais aux manœuvres de l'*Osservatore*. Etant à la campagne, uniquement occupé de ses recherches sur l'histoire ancienne de l'Orient, il apprit avec stupeur que l'*Osservatore* avait abusé de son nom ; le journal milanais le croyait hébraïsant et talmudiste parce qu'il a écrit sur les Hittites et les Hycsos, lesquels seraient, suivant lui, non pas des Sémites mais des Chamites !

cadavres. La conclusion à tirer de ces textes, qu'on pourrait indéfiniment multiplier, est que l'idée même d'un meurtre rituel n'a jamais pu entrer dans la tête d'un juif ; l'histoire montre, d'ailleurs que toutes les superstitions sanglantes dont il va être question plus loin sont toujours restées, par l'effet même de sa loi religieuse, étrangères au judaïsme. Dire le contraire, c'est nier l'évidence, c'est se souiller par une insigne mauvaise foi.

IV

Venons-en aux faits allégués. Ici, la difficulté est plus grande que lorsqu'on invoque des textes : car les textes parlent d'eux-mêmes à ceux qui savent les entendre, tandis que les faits sont très souvent défigurés par l'éloignement, la légende, la calomnie, au point de devenir à jamais méconnaissables. Les documents les plus dignes de foi sont encore les enquêtes judiciaires, mais à la condition d'avoir été conduites suivant les principes modernes, sans application de la torture : or, même dans le procès de Damas, en 1840, les Juifs faussement accusés d'avoir tué le capucin Thomas furent soumis à des épreuves telles que deux en moururent. Suivant un témoin oculaire, Pieritz, on les fouetta, on les plongea dans l'eau froide, on leur brûla la barbe, le menton, les narines, etc. (je passe des détails impossibles à répéter) (1). Des aveux obtenus

(1) On sait que le jugement du tribunal arabe fut annulé par Méhémet-Ali, à la suite d'une démarche d'A. Crémieux et de Montefiore, les accusés ayant rétracté tous les aveux que leur avait arrachés la torture. — La traduction de la procédure arabe parut en 1846 sous le titre suivant : *Relation historique des affaires de Syrie*, par Achille Laurent, membre de la Société orientale, t. II (Gaume frères). Mais A. Laurent (traducteur d'une nouvelle arabe, *Vengeance d'une Egyptienne*, qui parut à Paris en 1838) n'était, dans la circonstance, que le prête-nom du consul de France à Damas, Ratti-Menton, gravement impliqué dans l'affaire qu'il avait dirigée dès le début. De la lecture de cette procédure inique, où la première dénonciation, celle du barbier Suleïman, fut obtenue par deux cents coups de courbache sur la plante des pieds (*op. cit.*, p. 108), il résulte non seulement que le père Thomas et son domestique n'ont pas été victimes d'un meurtre rituel, mais que la preuve même de leur mort violente n'a jamais été fournie, les cadavres n'ayant pas

par ces moyens n'ont jamais aucune valeur aux yeux du bon sens. Lorsque saint Justin, vers 150, défendait les chrétiens contre l'accusation du meurtre rituel, il s'exprimait ainsi (1) : « Si, en infligeant la torture à nos esclaves, à nos femmes et à nos enfants, vous leur arrachez quelques aveux, ce ne sont pas là des preuves que nous soyons coupables. » Ces mots de l'apologiste chrétien sont à retenir pour qui veut soumettre à un examen critique les 154 prétendus « faits » énumérés par l'*Osservatore cattolico*.

Ce chiffre de 154, qui peut faire illusion aux naïfs, est une pure fantasmagorie. Qu'on en défalque les doubles et triples emplois, les racontars vagues, les exemples très nombreux où la fausseté de l'accusation a été établie devant les tribunaux, enfin les faits imaginés de toutes pièces (2) : il reste un nombre infime de « cas » sur lesquels un juge éclairé pourrait conserver des doutes. Ce n'est

été retrouvés. Voici en quels termes l'affaire a été résumée par Lesur (*Annuaire historique*, Paris, 1841, p. 458) : « Nous devons dire quelques mots d'un épisode purement individuel, qui ne se rattache à l'histoire générale que par le retentissement qu'il a eu en Europe ; nous voulons parler de la procédure instruite à Damas, avec des formes qui ne sont plus de notre temps, contre des Israélites qu'on accusait d'avoir donné la mort à un religieux de cette ville, le P. Thomas ; le sang de la victime aurait été versé pour s'en servir durant la solennité de la Pâque. Ainsi formulée, cette accusation se serait difficilement soutenue aux yeux d'hommes éclairés ; néanmoins, les autorités de Damas y donnèrent suite, et pour arracher aux accusés l'aveu de leur prétendue culpabilité, leur infligèrent des tortures inouïes. Les consuls des diverses puissances européennes eurent dans cette affaire des opinions différentes ; les uns laissèrent faire et encouragèrent les autorités égyptiennes ; mais le représentant de l'Autriche protesta avec énergie contre les moyens violents employés pour la découverte de la vérité et réclama une instruction criminelle plus conforme aux mœurs du XIXe siècle. C'est ainsi, du reste, que parut l'entendre le ministre des Affaires étrangères de France, M. Thiers, lorsqu'il annonça à la tribune que, par ses ordres, un vice-consul allait se rendre en Orient pour s'enquérir de l'état des choses à se sujet. Les Chambres anglaises et américaines ne s'émurent pas moins de cet incident et sans doute que l'influence morale de leur haute intervention, jointe aux efforts des Israëlites européens, déterminèrent l'ordre donné par le pacha d'Égypte de suspendre une procédure qui aurait pu frapper comme coupables des hommes sans doute innocents. »

(1) *Apolog.*, II, chap. XII.

(2) Voir la belle étude de M. Loeb sur l'enfant de la Guardia, *Revue des Études juives*, 1887, II, p. 203.

pas nous qui le disons : c'est un pape illustre, c'est Clément XIV Ganganelli.

En 1756, une accusation de meurtre rituel s'étant produite en Pologne, les juifs polonais invoquèrent l'intervention du Saint-Siège pour mettre un terme aux mauvais traitements dont ils étaient l'objet. Laurent Ganganelli, conseiller du Saint-Office, fut chargé de rédiger, sur la question, un rapport qui a été retrouvé de nos jours. Les conclusions de ce mémoire, très favorables aux juifs, furent adoptées par la congrégation des Grâces en 1759; le 9 février 1760, le cardinal Corsini, au nom du pape Clément XIII, écrivit au nonce apostolique de Varsovie pour le charger de protéger les juifs contre la calomnie du meurtre rituel. Ganganelli, dans son travail, passe en revue les faits allégués depuis le XIIIe siècle, et il n'en retient que deux, celui d'André de Rinn (Tyrol) en 1462 et celui de Simon de Trente en 1475. A l'égard de ces cas, Ganganelli n'était pas libre, car des décisions pontificales avaient reconnu les deux prétendus martyrs, Simon et André (sans cependant faire aucune mention de meurtre rituel), l'un cent dix ans, l'autre trois cents ans après sa mort. Ganganelli ne manque pas d'en faire l'observation, comme pour indiquer discrètement ses propres doutes. Dans les autres cas signalés, y compris ceux qu'ont rapportés les Bollandistes, on est en présence de calomnies qui ne soutiennent pas la critique. L'auteur de ce mémoire, tout à l'honneur de la conscience humaine et de l'Église, devint pape sous le nom de Clément XIV (1).

L'étude des « cas », à laquelle s'est livré à son tour M. Strack, l'a conduit à la conclusion formelle que *pas un d'entre eux* ne mérite créance. Là où il y a eu des aveux, il y a eu torture ; là où la torture n'a pas été appliquée, on n'a recueilli ni aveux, ni preuve de culpabilité quelconque. Les procès récents de Tisza-Eszlar, de Corfou, de Xanten, se sont terminés à la confusion des accusateurs : il a été démontré qu'on avait mis en œuvre tous les moyens, corruption, faux témoignage, assassinat même, pour noircir les

(1) Le mémoire de Ganganelli a été réédité et commenté par M. Loeb dans la *Revue des Études juives*, 1889, I, p. 179.

juifs et exciter la populace contre eux. A Corfou, il est certain que l'enfant tuée était une juive, qu'on a voulu faire passer pour une chrétienne, et que les assasins de cette enfant ont été les premiers à crier au meurtre rituel. Il serait temps pour le gouvernement grec, après l'acquittement des juifs incriminés, de punir les vrais coupables : je dis de les punir et non de les découvrir, car ils ont été dénoncés dès le mois de septembre 1891 par l'*Acropolis* et l'*Ephéméris* d'Athènes. Combien de fois, au moyen âge et plus près de nous, des infamies analogues ont dû se produire ! Combien d'enfants chrétiens, morts naturellement, ont été déposés en secret dans la cour d'une maison juive ! C'est encore un pape qui l'atteste, Grégoire X (bulle de 1272). Concluons en rappelant la déclaration suivante de M. B. Jalabert (protestant), professeur à la Faculté de Droit de Paris (1) : « Dans tous les procès qui ont été intentés aux Israélites soupçonnés d'avoir tué des chrétiens pour employer leur sang dans leurs sacrifices (procès dont plusieurs se sont terminés par la constatation éclatante de l'innocence des accusés), aucune preuve de quelque valeur, d'après les règles reçues chez les nations civilisées, n'a été produite. Les dépositions des prétendus témoins ont été achetées ou obtenues par des violences ou des mauvais traitements ; les quelques aveux des prétendus coupables ont été arrachés par la torture. Dans aucun de ces procès, depuis celui de Trente en 1453 jusqu'à celui de Damas en 1840, les conditions de la recherche impartiale de la vérité, celles de la libre défense des accusés n'on été observées ; les plus élémentaires devoirs de l'humanité et de la justice ont été violés. Rien n'a été régulièrement, loyalement, juridiquement établi, et, à l'heure qu'il est, aucun Israélite n'a été convaincu, d'après les principes de l'instruction criminelle en vigueur chez les peuples libres, de s'être rendu coupable de ce dont il était accusé. »

(1) *Bulletin de l'Alliance*, 1883, I, 28.

V

Le premier pape qui ait condamné le préjugé du meurtre rituel est Innocent IV. « C'est à tort, écrit-il en 1247, qu'on impute aux juifs l'usage, au moment de leur Pâque, du cœur d'un enfant tué par eux. Vous ne permettrez pas qu'on les moleste sous ce prétexte ni sous d'autres du même genre. » En 1272, Grégoire X atteste formellement que des misérables prennent des enfants morts et les cachent chez les juifs, puis essaient de faire acheter leur silence à prix d'argent; il traite l'accusation de « frivole » et rappelle que la loi juive s'oppose précisément à toute pratique de cet ordre. Mêmes dénégations dans deux bulles de Martin V (1422) et de Paul III (1540), dont M. Strack a reproduit le texte latin. Nous avons déjà parlé du témoignage si explicite de Ganganelli (Clément XIV). N'est-il pas permis d'espérer que le plus illustre des papes modernes (1) voudra joindre sa voix si écoutée à celle de ses prédécesseurs et condamner une accusation plus déshonorante pour les faux chrétiens qui la propagent que pour les juifs dont elle n'atteint pas la conscience ?

Comme les bulles des papes sont rédigées dans un latin difficile et que le texte ne s'en trouve que dans des recueils spéciaux, il est utile de donner ici la traduction des passages principaux concernant l'accusation du meurtre rituel. Si ces passages étaient plus connus, il est probable que des catholiques de bonne foi ne s'associeraient jamais à une campagne que l'Église a aussi nettement désapprouvée.

Innocent IV (28 mai 1247) (2). Dans une lettre à l'archevêque de Vienne, en France, le pape expose que certains prélats et nobles de ce diocèse, pour avoir un prétexte à sévir contre les juifs (*ut in ipsos haberent materiam sæviendi*), les ont accusés du meurtre d'une petite fille à Valréas, et que sans procès, sans aveu de leur part,

(1) C'était alors Léon XIII.
(2) Élie Berger, *Registres d'Innocent IV*, p. 424, n° 2838.

on les a livrés au bûcher, on a confisqué leurs biens et l'on a contraint leurs enfants au baptême. Le pape demande à l'archevêque de réparer, dans la mesure du possible, le tort fait aux juifs de Valréas et il ajoute : « Tu ne permettras pas que sous ce prétexte ou d'autres semblables, quelques personnes molestent injustement les juifs ; tu réprimeras par la censure ecclésiastique, et sans admettre d'appel, les auteurs des mauvais traitements qu'on leur infligerait. »

Innocent IV (5 juillet 1247) (1). Cette bulle, adressée aux archevêques et évêques d'Allemagne, commence par énumérer les horribles cruautés exercées dans ce pays contre les juifs. « Bien que l'Écriture sainte prescrive, entre autres règles, de ne pas tuer, et défende aux juifs de toucher un cadavre quelconque dans la solennité de Pâques, *quelques-uns leur imputent faussement* (falso imponunt eisdem) *de se partager, précisément aux fêtes de Pâques, le cœur d'un enfant tué par eux* ; ils croient que la loi des juifs leur commande cela, alors qu'elle y est manifestement contraire. Et si l'on trouve quelque part un cadavre, on accuse malicieusement les juifs d'avoir commis un meurtre. Au nom de ces inventions (*figmenta*) et d'un grand nombre d'autres, on sévit contre eux sans procès, sans aveu, sans preuve, contrairement aux droits que le Siège apostolique leur a reconnus dans sa clémence ; on les dépouille de leurs biens en dépit de Dieu et de la justice, on les affame, on les jette en prison, on les accable de tourments, on les soumet aux peines les plus variées, on les condamne à la mort la plus ignominieuse, de sorte que les juifs ont une existence plus déplorable que leurs ancêtres sous Pharaon en Égypte, et sont obligés de quitter misérablement les lieux où eux et leurs parents ont vécu de temps immémorial. Dans la crainte d'une destruction complète, ils se sont adressés à la sollicitude du Siège apostolique. Comme nous ne voulons pas que les juifs soient punis injustement, nous ordonnons que vous vous montriez favorables et bienveillants à leur égard et que vous ne souffriez pas qu'ils

(1) *Monumenta Germaniæ historica, Epistolæ sæc.* XIII, t. II, p. 296, n° 409.

soient molestés injustement sous le prétexte susdit ou d'autres semblables; les contrevenants devront être réprimés par la censure ecclésiastique sans appel. »

Innocent IV (25 septembre 1253) (1). Après avoir condamné la pratique des conversions forcées et toutes les violences exercées contre les juifs, le pape s'exprime ainsi : « A l'encontre de la malice et de l'avidité de certaines méchantes gens, nous défendons que l'on porte atteinte aux cimetières des juifs et que, pour se procurer de l'argent, on déterre leurs corps; *nous défendons également à qui que ce soit de leur imputer l'usage du sang humain dans leurs rites*, attendu que dans l'Ancien Testament il leur est interdit de se servir d'un sang quelconque, sans même parler du sang humain. Comme à Fulda et dans nombre d'autres lieux, beaucoup de juifs ont été tués sous ce prétexte, nous défendons très expressément, par les présentes, qu'il en soit ainsi à l'avenir. »

Grégoire V (7 octobre 1272) (2). « Il arrive que les pères de certains enfants morts, ou d'autres chrétiens ennemis des juifs, cachent secrètement ces enfants et cherchent à extorquer de l'argent aux juifs comme rançon des vexations qu'on leur fait entrevoir. Ils affirment très faussement (*asserunt falsissime*) que les juifs eux-mêmes ont secrètement enlevé ces enfants et qu'ils sacrifient avec leur cœur et leur sang, alors que leur loi interdit très expressément l'usage du sang pour le sacrifice, pour la nouriture et pour la boisson, *ce qui a été confirmé nombre de fois à notre Cour par des juifs convertis au christianisme*. Sous ce prétexte, beaucoup de juifs ont souvent été saisis et emprisonnés contre toute justice. Nous décidons que dans un cas pareil le témoignage des chrétiens contre les juifs ne pourra être accueilli et nous ordonnons que les juifs emprisonnés *sous ce prétexte frivole* soient relâchés, qu'ils ne puissent, à l'avenir, être appréhendés *sous ce prétexte frivole*, à moins que, ce que nous ne croyons pas, ils n'aient été pris en flagrant délit. » Le pape menace de l'excom-

(1) Jirecek, *Codex juris Bohemiæ* (Prague, 1867), t. I, p. 134.
(2) *Archives d'Inspruck*, n° 69.

munication ceux qui agiraient contrairement à ses prescriptions; il ajoute qu'il prend ainsi sous sa protection expresse tous ceux des juifs qui n'ourdissent aucune machination contre la religion chrétienne.

Martin V (20 février 1422) (1). Il s'agit encore une fois d'une démarche des juifs persécutés, qui ont sollicité la protection du Saint-Siège. Le pape déclare qu'ils les couvre de son bouclier (*eis protectionis nostræ clipeum impertimur*). « Il arrive souvent que des chrétiens, pour obliger les juifs à se racheter, pour pouvoir les dépouiller de leurs biens et les maltraiter à coup de pierres, les accusent, en temps d'épidémie, d'avoir empoisonné les sources et de mêler du sang humain à leurs pains azymes, crimes qui leur sont reprochés injustement (*scelera eis injuste objecta*). Ainsi, les peuples sont excités contre les juifs, les accablent de coups, de persécutions et d'avanies. » Le pape interdit aux prédicateurs, tant réguliers que séculiers, de lancer contre les juifs des accusations de ce genre; il confirme leurs privilèges et menace de l'excommunication, de l'indignation de Dieu et des apôtres Pierre et Paul ceux qui agiraient contrairement à son décret.

Paul III (12 mai 1540) (2). Cette bulle est adressée aux évêques de Hongrie, de Bohême et de Pologne. « Nous avons appris avec déplaisir par les plaintes des juifs de ces pays que, depuis quelques années, certaines corporations et certaines personnes puissantes font preuve, à l'égard des juifs, d'une inimitié mortelle. Aveuglés par la haine et par l'envie, ou, ce qui paraît plus probable, par la convoitise, et afin de trouver un prétexte pour s'approprier les biens des juifs, *ils les accusent faussement de tuer les petits enfants et de boire leur sang*, ainsi que de toute espèce de crimes énormes contre notre foi. Ils essaient ainsi d'irriter contre eux les esprits des chrétiens simples, et il arrive souvent que, par ces instigations, les juifs sont privés injustement non seulement de leurs biens, mais de leur vie. » Comme les juifs per-

(1) *Analecta juris pontificii*, XIII (1873), p. 387.
(2) *Œsterreichische Wochenschrift*, 1889, p. 352.

sécutés avaient fait appel au pape, celui-ci renouvelle expressément, en leur faveur, les privilèges que ses prédécesseurs leur ont accordés et défend, sous peine de censures et de châtiments ecclésiastiques, qu'on leur fasse subir des vexations à l'avenir.

A côté de ces témoignages venus de si haut, on transcrirait les opinions fortement motivées d'hommes éminents, tous étrangers au judaïsme, MM. Jalabert, Beudant, Glasson, Renan en France, Wagenseil, Delitzsch, Stade, Dillmann, Ebers en Allemagne, le cardinal Manning en Angleterre, etc. (1). On rappellerait les consultations demandées par l'empereur d'Allemagne Frédéric II à une assemblée de juifs convertis, par Frédéric Auguste, roi de Pologne, à la Faculté théologique de Leipzig ; partout la même réponse, non pas un *non liquet*, mais un *non fit*, une dénégation formelle. « Non seulement, écrivait Renan en 1883, si un pareil crime s'était produit, il faudrait que le misérable qui s'en serait rendu coupable eût manqué à toutes les prescriptions du Judaïsme, mais je vais plus loin : je crois que le crime en question n'a pas été commis une seule fois. Il serait digne du christianisme d'empêcher qu'on exploite contre d'autres le mensonge odieux dont il a lui-même si injustement souffert (2). »

VI

On s'est donné beaucoup de mal pour chercher l'origine de l'accusation du sang. Dès 1889, Isidore Loeb indiquait nettement la solution qui a été très bien développée par M. Strack (3) : « Le problème n'est pas un problème d'histoire, mais de psychologie. Le préjugé vient d'un des instincts les plus profonds des peu-

(1) Un recueil de ces témoignages a été publié par M. Hildesheimer dans la *Jüdische Presse*, 1892, nos 13-19, 21. D'autres ont été imprimés en 1883 et au moment du procès de Tisza-Eszlar (voir Strack, *op. laud.*, p. 146). [Beaucoup d'autres ont paru, de 1911 à 1913, dans le *Bulletin de l'Alliance*, lors du procès de Kiev.]

(2) *Bulletin de l'Alliance*, 1883, I, p. 31.

(3) *Revue des Études juives*, 1889, I, p. 184.

ples qui l'ont inventé. C'est par milliers que les ethnographes comptent aujourd'hui les faits où se manifeste et s'est manifestée, dans nos pays, la préoccupation du sang. Nous rappelons seulement le repas de Thyeste, les sacrifices humains des Druides, les contes sur les ogres, les vampires, lamies, goules et striges ; le symbole du vin qui est du sang, les hosties qui suent du sang, les stigmates sacrés qui laissent échapper des gouttes de sang, les flèches et balles enchantées par un maléfice sanglant, la fable du marchand de Venise, les pactes avec le diable signés avec du sang, les pactes d'amitié et jusqu'à de simples échanges de politesse accomplis avec les mêmes rites, les vertus attribuées au sang des suppliciés, la thérapeutique des sorciers, où les saintes plaies, les saintes gouttes de sang jouent un si grand rôle. Évidemment, l'imagination populaire est hantée par l'idée mystique du sang; c'est une véritable obsession. Ceux qui accusent les juifs s'accusent ou se trahissent eux-mêmes : le juif n'est ici que pour mettre en action le rêve qu'ils portent en eux ; ils le chargent de jouer, à leur place, le drame qui, en même temps, les attire et les épouvante ».

Quelques lignes d'explication suffiront après cet admirable résumé du sujet.

Les superstitions souvent révoltantes qui s'attachent à l'usage du sang relèvent d'un préjugé bien plus général, suivant lequel le corps des hommes et des animaux, ainsi que leurs sécrétions, jouissent de vertus extraordinaires, tant pour rendre la santé que pour conférer certaines immunités chimériques. Si, dans les pratiques grossières auxquelles ce préjugé a donné naissance, la croyance à l'efficacité du sang l'emporte sur les autres, cela s'explique par les rapports qu'une observation, même superficielle, constate entre le sang et les phénomènes de la vie. Le sang de divers animaux figure déjà, à titre de remède, dans un ouvrage égyptien du XVIe siècle avant J.-C., qui traite de matière médicale. Pline vante l'efficacité du sang des athlètes pour guérir l'épilepsie. L'Église chrétienne à fréquemment renouvelé aux fidèles la défense de boire du sang ; mais cette horrible pratique, et l'idée que les bains de sang humain guérissaient les maladies les plus

rebelles, restèrent tellement vivaces qu'on les retrouve à travers tout le moyen âge jusqu'à nos jours. L'abbesse Hildegard, du couvent de Rupertsberg près de Bingen, recommandait vers 1150 l'usage du sang virginal contre la goutte. On racontait que Louis XI, vers 1482, « buvait du sang qu'on avait tiré à plusieurs enfants pour corriger l'âcreté du sien. » En 1610, une comtesse hongroise fut convaincue d'avoir fait saigner jusqu'a la mort un grand nombre de jeunes filles, dans la pensée que des bains de sang entretenaient la fraîcheur de son teint. En avril 1844, à Tönning en Allemagne, un épileptique obtint du bourreau la permission de boire, sur l'échafaud même, le sang chaud d'un assassin mis à mort. En 1867, en pleine Franconie, les voleurs croyaient se rendre invisibles en portant une fiole de sang pris à un enfant. M. Strack a réuni un très grand nombre d'exemples analogues, dont plusieurs, parfaitement attestés, se placent en 1815, 1864 et 1868. Voici un cas que les journaux ont signalé postérieurement à la publication de son livre ; je l'emprunte au *Matin* du 5 janvier 1893.

« Port-Louis, 12 décembre. — Un individu, né de parents africain et hindou, a été pendu ce matin dans la prison de Port-Louis (île Maurice). Les exécutions se font ici à huis clos, et une quinzaine de personnes seulement ont été admises à assister à l'affreux spectacle.

» Cet individu, nommé Diane, âgé de trente-cinq ans, était un des sorciers les plus célèbres de l'île. Il avait commis un horrible forfait. Persuadé qu'il lui fallait boire le sang d'un jeune enfant pour arriver à acquérir une influence surhumaine sur ses semblables, il attira dans un endroit écarté une petite fille créole, âgée de sept ans, lui coupa le cou et se mit à boire sans frémir le sang chaud qui coulait des veines de la malheureuse victime.

» Il eut l'audace de raconter à un de ses amis le crime dont il s'était rendu coupable, s'en glorifiant même. Celui-ci, épouvanté, s'empressa d'avertir la police.

» Diane a expié son forfait avec la sérénité d'un philosophe méconnu par ses contemporains.

» Quelques années auparavant, un précurseur de Diane, un nommé Picot, avait essayé également de s'attirer les bonnes grâces des puissances infernales en mangeant le cœur encore palpitant d'un jeune enfant. »

Voilà donc un ensemble de superstitions stupides et cruelles qui remontent à la plus haute antiquité et paraissent, comme les sacrifices humains, s'être rencontrées, tôt ou tard, à peu près partout. Or, le degré de civilisation morale d'un peuple se mesure précisément à l'ancienneté de l'époque où sa législation religieuse a supprimé les pratiques sanglantes et proclamé le respect de la vie humaine. Ainsi les Grecs renoncèrent aux sacrifices humains avant les Romains, et ceux-ci, à leur tour, durent les prohiber en Gaule et dans le territoire de Carthage. Mais, de tous les peuples, celui qui a repoussé le plus tôt ces aberrations est incontestablement le peuple juif. La Bible est pleine de malédictions contre les sacrifices d'enfants que les Phéniciens offraient à Moloch (1) ; elle condamne, en même temps, toutes les pratiques superstitieuses, telles que consultations de sorciers et de devins, qui dégénèrent, trop souvent encore, en rites sanguinaires ou immoraux. L'histoire du sacrifice d'Isaac, à l'aurore même de la nationalité juive, marque le passage de l'ancienne religion à la nouvelle, de la conception du Dieu sanguinaire à celle du Dieu juste. Les juifs y sont arrivés les premiers et ils ont eu le mérite éminent de s'y tenir.

En résumé il est possible, il est même certain, que plus d'une fois, depuis quinze siècles, un chrétien a été tué par un juif ; mais il n'est pas moins certain que jamais, à aucune époque, dans aucun pays, un chrétien, jeune ou vieux, n'a été immolé par un juif pour servir à l'accomplissement de rites secrets. Cela est certain, non pas seulement parce que l'histoire ne dit pas autre chose, mais parce que l'idée même d'un *meurtre rituel juif* est un tissu de contradictions absurdes en trois mots, parce que le juif, en tant que juif fidèle à la Loi, a l'horreur du sang, des cadavres, de tout ce que la mort a rendu impur. Le témoignage de l'histoire ne fait que confirmer celui des textes religieux ; l'opinion contraire ne se fonde ni sur les textes ni sur l'histoire, mais sur des impostures et des fables, où il est seulement difficile de faire équitablement la part de la malignité et de la bêtise.

(1) *Lévitique*, XVIII, 21 ; XX, 2 ; *Deutéronome*, XII, 31 ; XVIII, 10.

Telle serait pourtant la tâche d'un historien de l'antisémitisme; mais, ici, le sujet s'élargirait démesurément et l'on risquerait de perdre de vue ce préjugé du meurtre rituel qui n'a été le plus souvent, et n'est encore aujourd'hui, qu'une machine de guerre au service de la méchanceté et des basses convoitises. Au moyen-âge, les expulsions de juifs profitent toujours aux persécuteurs qui les dépouillent: or, ces expulsions sont presque toujours précédées d'une accusation de meurtre. La connexité des faits est évidente et dispense de plus amples commentaires.

Parce qu'une proposition a déjà été prouvée souvent, il n'en est pas moins quelquefois utile de la prouver à nouveau. Celle qui se dégage de ce qui précède peut être formulée en ces termes, dont la précision ne laisse rien à désirer : « Toute personne qui propage la calomnie du meurtre rituel est un imbécile ou un imposteur. »

Je suppose un instant que les antisémites militants soient de bonne foi. Je suppose encore qu'ils lisent le présent article jusqu'au bout. Alors je veux qu'ils y trouvent,comme épilogue, ces paroles presque dictées par Bossuet, qui en font connaître assez clairement le dessein: « N'endurcissez pas vos cœurs; ne croyez pas qu'il vous soit permis d'apporter seulement à ce discours des oreilles curieuses. Toutes les vaines excuses dont vous couvrez votre ignorance vous sont ôtées..... Mon discours, dont vous vous croyez peut-être les juges, vous jugera vous-mêmes, et, si vous n'en sortez plus éclairés, vous en sortirez plus coupables. »

APPENDICE

L'ouvrage français, longtemps attendu, sur le meurtre rituel, a paru en 1911 ; il est l'œuvre de M. l'abbé Vacandard, auteur d'une série de bonnes études d'histoire religieuse. *La Revue du Clergé français* (1911, t. LXVII, p. 301, 427 sq.) eut les prémices de cet honnête travail. L'occasion en fut une lettre ainsi conçue que reçut le directeur de ce recueil :

Monsieur,

Je crois avoir vu naguère encore dans un journal catholique une liste détaillée des principaux meurtres rituels imputés aux juifs.

Or, je lis, dans l'*Histoire ancienne de l'Eglise* de Mgr Duchesne (t. I, p. 202) : « La sottise humaine qui les entretient (les calomnies d'inspiration religieuse) est inexpugnable. Ne voyons-nous pas renaître à chaque instant et se dresser contre les juifs la stupide accusation du meurtre rituel ? »

Le meurtre rituel existe-t-il de nos jours ? A-t-il existé autrefois ? Si oui, a-t-il été assez général ou seulement le fait de quelques juifs exaltés ?

C'est pour répondre à cette lettre que M. l'abbé Vacandard étudia la « littérature » du sujet depuis Pawlikowski (1866) et Rohling (1874). Voici sa conclusion :

Il serait temps d'en finir, comme le disait Mgr Duchesne, avec « cette accusation de meurtre rituel. » C'est là un héritage des siècles sans critique, que les générations se sont transmis aveuglément, à la faveur de haines de races. Ayons le courage d'y renoncer une bonne fois. A défaut de la charité chrétienne, la simple équité naturelle nous en fait, ce nous semble, un impérieux devoir.

Or, non seulement l'antisémitisme n'a pas renoncé à l'accusation du meurtre rituel, mais il ne s'est presque pas écoulé une année, de 1893 à nos jours, où elle n'ait été renouvelée à grand fracas. Je cite quelques exemples ; on en trouvera beaucoup d'autres dans le *Bulletin de l'Alliance*

israélite et, depuis 1913, date du dernier *Bulletin*, dans les différents hebdomadaires juifs, notamment dans le *Jewish Chronicle* de Londres.

1894, 3 avril. Gallipoli.
» 13 avril. Berent (Prusse orientale).
» 20 avril. Cavalla.
» 25 mai. Yamboli (Bulgarie).
» 3 juin. Szenicz (Hongrie).
» 11 septembre. Huechi (Roumanie).
1895, 17 juin. Waehring (Autriche).
» 17 juillet. Irkoursk.
» fin juillet. Abanj-Szanto (Hongrie).
» novembre. Tatar-Bajardjik (Bulgarie).
1896, avril. Krumbach (Hongrie).
» avril. Tchorlou (Turquie).
» juillet. Nowinski (Russie).
» septembre. Roustchouk.
» novembre. Wildenschwert (Bohême).
1897, novembre. Pereiaslaw (Russie).
1898, mars. Slivno et Yamboli (Bulgarie).
» avril. Jérusalem.
» mai. Constantinople.
» juin. Bakou.
1899, 29 mars. Polna (Bohême). Affaire Hilsner.

Le cordonnier juif Léopold Hilsner, accusé d'avoir assassiné Agnès Hruza, fut acquitté de ce chef, mais condamné à mort pour complicité M. Th.-G. Masaryk, professeur d'économie politique à Prague, publia une brochure pour demander la revision du procès ; le parquet fit saisir la brochure et ouvrit des poursuites contre l'auteur, qui fut condamné à l'amende. Aussitôt il publia une seconde brochure, affirmant une fois de plus qu'il n'y avait pas eu crime rituel. La Cour de Cassation de Vienne cassa l'arrêt en avril 1900 et renvoya l'affaire devant la cour de Pisek qui condamna de nouveau Hilsner pour « complicité », cette fois dans deux assassinats. L'Empereur commua sa peine en celle de prison (1901).

1899, avril. Constantinople.
» octobre. Cracovie.
» novembre. Podgorce (Galicie).
» décembre. Nachod (Bohême).
1900, avril. Konitz (Prusse orientale).
» avril. Monastir.
» novembre. Kulaschi (Caucase).
1901, 22 mars. Smyrne.
» 27 avril. Kustendil (Bulgarie).

Il serait fastidieux de poursuivre cette énumération pire que monotone ;

mais on ne peut passer sous silence la retentissante affaire de Kiev (1911) où le juif Beïlis, accusé d'avoir assassiné l'enfant russe André Justchinski, ne dut son acquittement qu'au bon sens d'un jury de paysans sur lequel la pression du Gouvernement et de la Cour ne purent prévaloir contre l'évidence. Voici les faits.

Le 25 mars, aux abords de la Pâque juive, un enfant russe de douze ans, Justchinski, fut trouvé assassiné dans un faubourg de Kiev. Les journaux antisémites, notamment le *Novoïé Vrémia,* crièrent au meurtre rituel. Au mois de mai, la droite de la Douma s'empara de l'affaire et en fit l'objet d'une interpellation. « Tous les juifs se rendent coupables du même crime! » s'écria le député Pourichkevitch, et il termina sa harangue enflammée par cette question : « Sommes-nous une Douma juive ou une Douma russe ? » Le député cadet Roditchev lui répondit : « Au nom de la dignité du peuple russe, dit-il, l'interpellation doit être repoussée ». Il obtint, par une majorité de 108 voix, le renvoi à la commission, tandis que toute la droite, avec les Polonais, avait voté pour l'urgence. Entre temps, en juillet, sur la foi d'une dénonciation, on arrêta un pauvre ouvrier juif de Kiev, Mendel Beïlis, pere de cinq enfants. Une première instruction ne donna pas de résultats ; bien plus, le policier Krassowsky révéla que les assassins de Justchinski étaient une bande d'apaches dont l'enfant avait surpris les entretiens et qu'il menaçait de dénoncer. Cela ne convenait pas à la droite de la Douma, encore moins à la Cour de Russie qui, sous l'influence des *Cent Noirs,* avait immédiatement pris parti contre Beïlis. Le juge d'instruction fut dessaisi, le policier révoqué et frappé. Une seconde instruction, alimentée aux sources les plus suspectes, notamment aux dires des apaches mis en cause par Krassowsky, conclut que Beïlis, en compagnie d'autres individus, avait commis un meurtre rituel pour se procurer du sang non juif. Après vingt-six mois de détention, l'accusé comparut, le 8 octobre, devant le jury de Kiev. Le procès dura trente-quatre jours ; aucune forme de fraude et d'intimidation ne fut négligée. On entendit un *expert en théologie*, le prêtre Pranaïtis, déclarer au tribunal que l'usage du sang chrétien était prescrit aux juifs. Un des courageux défenseurs de Beïlis fut Maklakof, plus tard (1917) ambassadeur de Russie à Paris. Le jury acquitta (novembre 1913), aux applaudissements de l'*intelligentzia* russe et de toute l'opinion éclairée des deux mondes qui avait multiplié, depuis deux ans, les manifestations en faveur de l'accusé (1). Au cours du procès, j'avais écrit à Mgr Duchesne, directeur de l'Ecole française de Rome, alors de passage à Paris, pour lui demander une déclaration. Il me répondit par la lettre suivante qui fut reproduite par le *Temps* du 17 octobre et ailleurs, mais que je tiens à transcrire ici, d'abord parce que je ne saurais mieux terminer cet *Appendice,* ensuite et surtout parce

(1) Beïlis partit pour la Palestine; il s'est depuis rendu aux Etats-Unis.

que cette belle lettre risquerait, si elle restait ensevelie dans les journaux, d'échapper aux futurs éditeurs des *Petits Ecrits* du savant historien.

Paris, le 12 octobre 1913.

Mon cher confrère,

Vous me demandez, à propos du procès de Kiev, de dire ce que je pense du meurtre rituel chez les Juifs. Ce que j'en pense, vous le savez bien, car je l'ai dit plusieurs fois, et M. l'abbé Vacandard, dans son excellent livre sur la question, l'a répété à ses lecteurs. Comme les papes et les évêques qui ont eu l'occasion de traiter ce sujet, je suis d'avis qu'il s'agit là d'une fable absurde, analogue à certaines calomnies qui circulèrent jadis sur les assemblées chrétiennes et tout aussi dépourvue de fondement.

De telles calomnies, pour absurdes qu'elles puissent être, il n'est pas toujours sage de faire fi. Jusqu'à la fin des siècles, il se trouvera des imbéciles pour prétendre que l'Eglise, dans un Concile, a décrété que les femmes n'ont pas d'âme (1). Cette balourdise pourtant n'a pas eu de grandes consé-

(1) Duchesne fait allusion au fameux Concile de Mâcon de 585 (Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, VIII, 20), où, au dire de l'historien (car il n'y a rien de tel dans les Canons du Concile), on aurait discuté pour savoir si le mot *homo*, en latin, peut être appliqué à une femme, c'est-à-dire si « le latin possède un terme générique qui qualifie tous les individus humains sans acception de sexe » (Vacandard, *Revue du Clergé*, t. LVIII, 1909, p. 217). La traduction très répandue de Guizot faisait là-dessus un léger contre sens : « Il y eut dans ce synode un des évêques qui disait qu'on ne devait pas comprendre les femmes sous le nom d'hommes. » De là, ou du texte même mal lu, « des générations de savants de contrebande ont prétendu tirer la preuve que le Concile de Mâcon avait discuté la question de savoir si les femmes ont une âme. » (God. Kurth, *Rev. des Quest. histor.*, 1er avril 1892, p. 559). — Quand la lettre de Duchesne parut dans le *Temps*, à qui je l'avais remise sans donner mon nom, un « savant de contrebande », mais de l'autre bord, publia dans la *Démocratie* (1er nov. 1913) une petite turpitude intitulée : *L'histoire d'une lettre.* A en croire M. C. B., qui dit savoir cela « de source absolument certaine », Duchesne avait voulu me donner « une verte leçon, en même temps qu'un exemple de probité historique. » « M. S. Reinach, ajoute l'auteur, est précisément un de ces imbéciles qui, dans son *Orpheus*, a réédité cette balourdise. Oh ! le *cher confrère!* Avez-vous compris maintenant le piquant de cette histoire, et pourquoi le *Temps* fut si discret ? » Bien entendu, il n'y a pas un mot de cela dans *Orpheus* ; je n'ai jamais rien dit du Concile de Mâcon et de l'âme des femmes, ni dans *Orpheus* ni ailleurs. M. C. B. mentait. Mais ce qu'il y a de vraiment « piquant » dans l'histoire, c'est que l'article de C. B. ayant été envoyé à Duchesne, celui-ci, sans vérifier, eut peur d'avoir été impoli et m'écrivit de Rome (9 nov. 1913) : « Mon cher confrère, En vous écrivant au sujet du meurtre rituel, je ne savais pas — ou j'avais oublié — que vous eussiez touché dans l'*Orpheus* à la fameuse question de l'âme des femmes et du Concile de Mâcon. Si je l'avais su, la rosserie aurait dépassé la mesure et je me serais bien

quences : on ne voit pas qu'elle ait aigri les rapports des femmes avec l'Eglise. Mais la légende du meurtre rituel est bien autre chose : on en meurt. Ces histoires d'enfant saignés ont fait des victime réelles ; elles peuvent en faire encore. Et nous ne devons pas nous flatter d'en avoir raison de sitôt ; on ne discute pas avec la passion religieuse ; et quant à la bêtise humaine, qui joue un si grand rôle en ces affaires, elle est absolument inexpugnable.

C'est égal, il faut protester tout de même. Disons la vérité ; il en restera peut-être quelque chose.

Bien cordialement à vous.

DUCHESNE.

Voici le dernier couplet que j'ai recueilli sur le meurtre rituel ; ce sont les paroles graves d'un certain Richard Schlögl, professeur de théologie à Vienne en Autriche (trad. *Paix et Droit*, février 1923, p, 10) :

« Du fait de la communion, tout chrétien a en lui du sang du Christ, et quiconque possède de ce précieux sang est immunisé contre l'éternelle damnation. Les juifs ne participent pas à cette faveur, puisque, pour en bénéficier, il leur faudrait accepter le baptême. Ils ont alors trouvé un biais et tourné la difficulté : en tuant des chrétiens et en s'infusant leur sang, ils s'inoculent contre la malédiction qui les guette. »

N'est-ce pas trop ingénieux ?

---

gardé de la commettre. Ceci, je veux que vous en soyez bien convaincu, car, malgré nos divergences sur certaines questions, je ne vous en conserve pas moins d'estime et d'affection. Bien cordialement à vous. DUCHESNE. » Il fallut une nouvelle lettre pour éclairer mon savant ami sur la bonne foi de C. B. Il en avait vu lui-même bien d'autres et ne s'étonnait plus.

INDEX ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LES CINQ TOMES

N.-B. — Les chiffres non précédés d'une lettre renvoient aux pages du tome I; précédés de la lettre *b* ils renvoient aux pages du tome II; précédés des lettres *c*, *d* ou *e*, aux pages des tomes III, IV et V. Les chiffres romains renvoient aux pages des *Introductions*.

Abeilles, *d* 155.
Abercius, *c* 47.
Abjuration, formule d', 351.
Abydos (Athéna d'), *d* 371.
Académie celtique, *d* 11, 17.
Acarnaniens, à Eleusis, *e* 88.
Accolade *c* 121.
Accroupis (dieux), *d* 63.
Accusateur public, *c* 92, 113.
Accusations fausses, *e* 456 sq.
Actéon, *c* 24-53; étymologie du nom, *c* 52.
Actes aprocryphes, 397; d'André et de Mathias, 397 sq.; de S. Jean, *d* 187; de Paul, *d* 230; de Pierre et d'André, *d* 185; de Pilate, *d* 205.
Adam, père de Jésus, 456.
Adjuvants du soleil, *d* 49, 50.
Adonis, 15, 20, *c* 10, 15; et Aphrodite, *e* 165; et Orphée, *b* 88.
Aerecura, 225.
Aetius, *c* 306.
Aetos, *c* 68-91.
Afghans, chants populaires, *e* 423.
Agdistis, *e* 316.
Agésilas, *e* 138.
Agriculture, postérieure aux rites de communion, *b* 102; d'origine religieuse, *b* XII.
Agrippa Posthumus, *d* 74.
Aigle, *c* 69, 77, 79, 80; aigle cloué, *c* 76; aigle familier, *c* 85.
Ailées (figures), *c* 204.
Akhan, *c* 237.
Akiba (Rabbi), 321.
Alaric *c* 304; *e* 276; funérailles, *e* 286.
Albe, *c* 198.
Albigeois, *d* 256, 345. Voir *Cathares*.
Alchimie préhistorique, *b* XIV.
Alcyonius, *e* 295.
Alexandre et Rufus, *d* 183.
Alexandrie. Origine alexandrine des *Mille et une Nuits* et des Actes apocryphes, 407-409. Statue de Sérapis, *b* 353. Monnaies, *e* 158.
Alignements, *c* 441.
Aliments prohibés à Eleusis, *e* 80
Alise Sainte-Reine, bas-relief, 468.
Allées couvertes, *c* 438.
Allégorie (système d'exégèse), *d* 2.
Altération des monnaies, *c* 505.
Amathonte, rites, *e* 117.
Amazones *c* 75 *d* 56; *e* 36; de Naples, *d* 391; de Strongylion, *d* 388-401; tombes, *e* 37; types figurés, *d* 394.
Ames des femmes, *e* 315, 478.
Américanisme, *c* 510-514.
Alliance avec la mer, *b* 212.
Amour, l'avenir de l', d'après Antoinette Bourignon et Aug. Comte, 451, 457, 458.
Amphidromie, 137-145.
Amphitrite de Milo, *d* 421-437.
Amyclas, *b* 293.
Anastasie (sainte), *d* 108.
Anastasis, *d* 107.
Anaximandre, *c* 348.
Ancre, invention de l', *b* 250-254.
André, apôtre, 399.
Androgynes de Platon, *e* 302.

Ane, culte de l', 342-346 ; *d* 37 ; dans la légende chrétienne, 346 ; l'âne, Midas et les roses, *b* 254 ; âne sacrifié à Apollon, *d* 39 ; secourable, *d* 40.
Animaux d'augure, 24 ; désirables et non désirables, 126 ; guides, 24 ; noms d' — portés par des clans, 21 ; par des pierres, *c* 389 ; pleurés, 18, 19 ; purs et impurs, *b* 12, 13 ; sacrés, *c* 76 ; secourables, 24 ; sympathie pour les animaux, *e* 347 ; tabous chez les animaux, *d* 472. Voir *Totémisme*.
Animatisme, *d* 26.
Animisme et crainte des esprits, II, 110 ; *d* 21, 274.
Anneau du doge de Venise, *b* 216 ; de Minos, *b* 218 ; de Polycrate, *b* 214 ; de Seleucus, *b* 219.
Annonciation, euphémisme pour fécondation divine, *d* 15.
Anonyme de Médicis, *e* 300.
Anselme (l'abbé), *c* 1.
Anthropoïde, *c* 339.
Anthropomorphisme, condamné par certaines religions, 156.
Anthropophages, les apôtres chez les, 395-409.
Anthropophagie rituelle en Thrace, en Egypte, etc., *b* 90, 91 ; *c* 38.
Antijudaïsme, laïcisé, économique, politique, *e* 446-8.
Antinoüs-Hermès, *e* 248.
Antioche, *d* 204.
Anti-orphique (littérature), *d* 439.
Antisémitisme, naissance et progrès en France, *e* 435 sq. Voir *Antijudaïsme*
Apaches des Etats-Unis, *d* 144 ; de la presse cléricale, *d* 443.
Aphaïa, déesse, *b* 294-306.
Aphrodite à la balance, *e* 158 ; équestre, *d* 547 ; A. et Adonis, *e* 165 ; et Hermaphrodite, *b* 327 ; sur le cygne, *b* 50.
Apis, *e* 131.
Apocalypse de S. Jean, sa date, *b* 356-380 ; apocalypse judéo-alexandrine, son influence sur Virgile, *b* 83 ; apocalypse de S. Pierre, *b* 200 ; *c* 284-292.
Apollon, règne d', *b* 75 ; de Bryaxis, *b* 351 ; gaulois, *c* 176 ; Apollon âne, *d* 41 ; archaïque, *d* 65, 67 ; loup, 59 ; Opaon, *b* 285-293 ; Parnopios, Sauroctone, Smintheus, souris, 52, 60 ; Apollon, Athéna et Marsyas, *d* 30.
Apollos, *d* 456.
Apologies de l'Inquisition, *b* 323-353.
Apostolicité des Eglises, *e* 401.
Apôtres chez les antropophages, 395-409.
Appel du nom, *c* 12.
Apragmos, *e* 304.
Apuleius (Caecilius Minutianus), *d* 82
Arabes, rites d'alliance, *e* 134
Arbre cosmique en Gaule, 245 ; en Scandinavie, 242 ; sacré, *c* 224 ; les dieux dans les arbres, 241.
Arc d'Orange, 66.
Arcadie et Chypre, *b* 290 ; et Crète, *c* 210, 211 ; statues d'Arcadie, *d* 57.
Archaïsme voulu, *d* 62, 63, 101.
Arche d'Alliance, 4.
Archives de Césarée, *d* 202.
Archives Israélites, réponse à un article de ce recueil, *b* 16-17.
Arétalogues, *c* 293-301.
Arété, *c* 298.
Argentine, colonies juives, *e* 439.
Argos, Héra d', *e* 73.
Argument des prophéties, *d* 173, 174-180.
Ariane, sa mort, *e* 114.
Aricie, *c* 61 ; *e* 102.
Arion, *d* 94.
Arioste, *e* 266.
Aristée, *b* 289 ; *d* 155.
Aristokratès, *e* 219.
Aristote, *e* 64.
Armand, architecte, *d* 402.
Aroux (Eug.), *e* 371.
Art et magie, 125-131.
Artémis, *c* 24, 210-222 ; *d* 392 ; *e* 142 ; Aphaia, *b* 304 ; d'Aricie, *e* 102 ; équestre *d* 59 ; de Halae, *e* 189 ; Heurippa, *d* 58 ; Lygodesma, 180 ; de Lycosoura, *c* 219 ; taurique, *e* 151 ; de Vienne, *e* 172 ; et Déméter, *e* 81.
Arthur, héros celtique, *c* 385.
Artio, déesse ourse, 57.
Aruntas d'Australie, 80, 130.
Ascension de l'âme, *e* 341.
Asklêpios, *c* 58 ; *e* 178.
Assise, *e* 344.
Astrologie, *e* 164.
Astrologues à Rome, *d* 77.
Ataraxie divine, *e* 303.
Atergatis, *d* 418.
Athées, peuples, *e* 11.
Athéna, naissance d', *b* 274-284 ; mythe d', *c* 420 ; A. archaïque, *d* 369-387 ; de Constantinople, *d* 370 ; Promachos, *d* 381 ; et Marsyas, *d* 30.
Attila, roi des Huns, *c* 386.

Attitude bouddhique, *c* 166. Voir *Accroupis*.
Augé à genoux, *c* 197.
Augures, *c* 84 ; *d* 77.
Auguste et Ovide, *d* 76 ; prétendu inceste d'Auguste, *d* 83.
Augustin (S.), *c* 360 ; *d* 335 ; *e* 313.
Aulis, rites, *e* 139.
Autels mégalithiques, *c* 392.
Ausone, emploie fautivement le mot *Manes*, *b* 139 ; décrit un tableau des Enfers à Trèves, *b* 198.
Autel de l'Hôtel-Dieu de Paris, *c* 160 ; de N.-D de Paris, 233, 234 ; de Trèves, 235.
Auxesia, *c* 196.
Avebury (lord), *d* 137.
Aveux supposés, *d* 249.
Avocats prohibés par l'Inquisition, *c* 492.
Avortement, *c* 274, 280.
Baalbek, *d* 402-490.
Bacchanales, affaire des, *c* 266.
Bacchantes cannibales, *b* 95.
Bachofen, *d* 20.
Badinlar, *c* 279
Bain d'Artémis, *c* 24, 26.
Balance de Vénus, *e* 158.
Balar, 223.
Baphomet, *d* 252.
Baptême en Thrace *b* 130 ; formule du — 351 ; baptême des enfants, 359 ; b. du feu, *b* 134 ; b. pour les morts, 328 ; dans les *Odes* de Salomon, *d* 218 ; de Thékla, 238 ; de femmes nues par les prêtres, *d* 241.
Barabbas et Carabas, 338-340.
Bardes modernes, *c* 429.
Barlaam, *e* 361.
Bas-reliefs néo-attiques, *b* 386.
Basilide, *d* 183.
Bassareus et Bassarides, *b* 107, 108, 109.
Basset (R.), *e* 137.
Batiffol (Mgr), *d* 176, 225, 440, 448, 451 ; *e* 322.
Baubo, *d* 115 ; *e* 105.
Baudrillart (Mgr), *d* 351, 448, 477.
Bède, *d* 313, 314.
Beïlis (affaire), *e* 477.
Bélier et serpent, 72, 73 ; b. de Thèbes, 20.
Belle-mère, tabou de la, 118, 119 ; *d* 130-147.
Bellérophon, *d* 117 ; *e* 244.
Bello Orphico (*de*), *d* 438 sq.
Benoît XV, *e* 383 sq.
Béotien, vase, *b* 234.
Bernadette, visionnaire, *d* 107.
Bernard (J.-H.), *d* 216.
Berne, ours de, 55.
Bethléhem, *c* 12.
Beth Shemesh, *d* 149.
Biches sacrées, *c* 39 ; *e* 142.
Blé, culte et culture, *b* XI ; culture compromise en Italie par l'usage des distributions, *b* 366, 367.
Blochet (E.), *e* 267.
Bloody, emploi de ce mot, *d* 309.
Boéthos, *e* 180.
Boiardo, *e* 284.
Boileau et Pégase, *e* 256.
Bois, figures populaires en, 288.
Bolchévisme juif, *e* 449 ; travaille pour les Églises, *e* 384.
Bonaventure (S.), *e* 356.
Boniface (S.), *c* 135.
Borak, *e* 267 sq.
Bossue d'Assise, *e* 343.
Bossuet, se trompe sur l'origine des prières pour les morts, 324, 325 ; sur le péché, *c* 360 ; B. et l'argument des prophéties, *d* 174-180 ; et le Père Céleste, *d* 476.
Bouc, sacrifice du, *b* 100 ; de Mendès, *c* 5 ; de Mercure, *c* 163.
Boucheries juives, *c* 455.
Boucliers décoratifs, *c* 75 ; gaulois et sabins, *c* 250.
Bouddha, *d* 63.
Bouddhisme, *e* 369 ; et franciscanisme, *e* 353.
Boudicca, 25, 49.
Boufflers (Mis de), *c* 189.
Bouphonia, 19.
Bourignon (Antoinette), 426-458.
Bracelets gaulois et sabins, *c* 251.
Brahmanes et Druides, *e* 225.
Bréal (M.), *c* 116 ; *e* 417 sq.
Bricout, abbé, *d* 440, 484.
Brimo, Brimos, *b* 273 ; *e* 97.
Brisure intentionnelle, *c* 152.
Brizio (E.), *c* 144.
Britomartis, *b* 302.
Bronze, origine religieuse, *b* XIII.
Brunehaut (chemin de), *c* 386.
Brutus (enfant dit de), *d* 390.
Bryaxis, *b* 338-355.
Bucchero, vases de, 286.
Bucentaure, navire, *b* 216.
Bûcheron divin, 238.

Bugge (S.), *d* 102.
Bulletin critique, *e* 403.
Bulliot (G.), *c* 208.
Busard de Californie, 20.
Butade, corinthien, *c* 71.
Butin sacrifié, *e* 102 ; tabou, *c* 223 sq., 243 ; et *Beute*, *c* 234.
Byblis, *c* 454.
Byzance, christianisme, cléricalisme, humanisme, 383-394 ; le mime, *e* 109.
Cabanes d'Albano, *b* 247.
Cabinet des Médailles, vase, *c* 170.
Cabires, *b* 36-41.
Caelius, sarcophage du —, *e* 272.
Cahier (le P.), *d* 96.
Caeculus, *c* 206.
Calchas, *e* 129.
Caledonia, 260.
Caledonium monstrum, 258.
Callipyge (Aphrodite et Hermaphrodite), *b* 327.
Calydon, 261.
Candaule, 292.
Candélabre, statue supportant un —, *b* 320.
Cannibalisme. Voir *Anthropophagie*
Cantique des Cantiques. Les « petits renards », *b* 115.
Capitole, *c* 247. Statuette d'Hermaphrodite, *b* 335.
Caprification, *c* 105.
Capuchon, *b* 259.
Carnassiers androphages, 271-298.
Carseoli, *d* 158.
Cassitérides, *c* 323.
Cathares, *d* 345 ; *e* 344 sq.
Catilina, *e* 126.
Caton, culte de, *b* 151.
Catulle, *e* 270.
Cavale d'Epona, 63 ; *e* 234.
Cavalerie gauloise, *c* 124, 127 ; germanique, *c* 125 ; romaine, *c* 125, 126.
Cavalier de Milo, *d* 426, 431, 433, 434.
Cavernes, peinture et sculpture dans les, 125.
Cécité, punition d'un tabou violé, *b* 314-316.
Celaenae, *d* 35.
Celano, *e* 354.
Celtes. Survivance du totémisme, 30-78.
Cène (la), *d* 167.
Censure des livres, *c* 495.
Céphalophores (saints), *d* 95.
Céphisodote, groupe de, *b* 272.
Cerealia, *b* 116 ; *d* 158.
Cerf, 71 ; *c* 176.
Cernunnos, 71-72.
César n'a pas compris les survivances du totémisme chez les Bretons, 30 ; ni les tabous gaulois, *c* 123 ; C. et les Druides, *e* 205 ; a peut-être prohibé les rites druidiques, 215 ; dans le *folklore*, *c* 396. Voir *Simulacra*.
Césarée, *d* 202.
Chalcédoine, bas-relief de, *b* 274.
Char solaire, *d* 47.
Chariot de Crannon, *b* 165.
Charité, opinion d'Antoinette Bourignon, 433.
Charlemagne, *c* 387.
Chasteté, *c* 342 ; *d* 232, 244.
Chazares (Russie), *c* 467.
Chat, domestication du, 95.
Chefs reliquaires, *d* 257.
Chérubins, *d* 368.
Cheval ailé (voir *Pégase*) ; divin, *d* 59 ; dourien, *d* 389 ; totem gaulois, 64 ; totem germanique, *c* 140 ; chevaux des Dioscures, *b* 48 ; de Diomède et de Lycurgue, *c* 61 ; d'Hippolyte, *c* 60 ; sacré, *e* 136 ; du soleil, *d* 47 sq. ; sacrifié, *c* 62, 132 ; *d* 48 ; *e* 125 ; sauvage, *c* 137 ; tombeau du Cheval, *e* 38 ; viande de cheval, *c* 129.
Cheveux magiques, *d* 162.
Chevreau dans le lait, *b* 14, 125.
Chien, 94 ; chienne (Hécate), 58 ; chiens d'Actéon, *c* 37 ; de Culann, 53 ; chiens et loups, 94.
Chimère, type expliqué par Lafitau, 9.
Christianisme dans le *folklore* des mégalithes, *c* 395, 404, 517.
Christine de Pisan, *d* 134.
Chronologie des vases à figures rouges, *b* 265 ; de la vie de Jésus, *c* 21, 515.
Chute, idée mystique, 454 ; *c* 117, 354.
Chypre et Arcadie, *b* 290.
Cicéron, *c* 270 ; *de Gloria*, *e* 298 ; et les Druides, *e* 206.
Cigogne, *b* 241, 243 ; *c* 72 ; cigognes et grues, 66, 67.
Cilian (saint), 277.
Cimbres et Teutons, *c* 228.
Circé, 199.
Cists mégalithiques, *c* 441.
Cithare, *d* 42.
Clans portant des noms d'animaux et de végétaux, 21, 47.
Classes *hométiques*, 81.
Claude, empereur, *c* 18 ; *e* 195.

Claudien, *c* 188, 304 ; et le christianisme, *e* 281-3.
Clélia et Epona, *d* 54-68.
Clément d'Alexandre, frise l'hérésie, *e* 316, 319, 321 sq. ; plagié par Psellos, *e* 111.
Clément XIII, *e* 464.
Clermont-Ganneau (Ch.), *d* 97, 445.
Clodd (E.), *d* 479.
Cnossos, déesse aux serpents, *c* 210-222, 219, 220.
Cnusticus, 253.
Cœur (Jacques), *d* 282.
Coffrets des Templiers, *d* 260.
Colani (Th.), *e* 376.
Cologne (Athéna de), *d* 385, 387.
Colombe, *d* 219 ; guide d'Enée, *b* VIII.
Combustion d'un cheval et d'un char, *d* 48, 49 ; d'une image, *d* 110.
Comédie, origine de la, *b* 101.
Commerce de l'étain, *c* 323.
Communion, repas et sacrifice, 11, 103, 104, 181 ; *b* 43, 98 ; *c* 36, 137 ; communion et totémisme V ; condamnée par les Prophètes, *b* 14 ; essence des mystères grecs, *b* XII, 105.
Comparatisme et pyrrhonisme, *e* 8.
Compensation dans les légendes populaires, 124.
Concupiscence, 359.
Confession sans torture, *d* 296.
Consecratio, 306.
Constantin le Rhodien, *d* 383.
Constantinople (statue d'Athéna à), *d* 370.
Contagion, crainte de la, 116.
Conversions de juifs, *e* 441.
Conversos, *c* 486.
Conybeare (Fr.), *d* 226, 251.
Cook (A. B.), *c* 116.
Coq pythagoricien, 31.
Corbeau celtique, 75, 76, 223.
Cordelette des Templiers, *d* 255.
Corfou (affaire de), *e* 465.
Cornes des dieux gaulois, *c* 167.
Cosmogonies, *b* 387.
Costume monacal, *e* 350.
Coudrier, 180.
Couissin, sur le docétisme, *d* 197-200.
Couronne de narcisse, *e* 55.
Courrières, *d* 127.
Course aux flambeaux, *e* 95.
Couvade, 119, 142 ; *e* 120.
Crachats de la foule sur Jésus, pas historiques, *d* 194.
Crainte religieuse, principe d'abstinence, 91.
Crannon en Thessalie, *b* 165.
Crawley, 112 sq. ; *d* 139.
Création, mythes babyloniens et juifs, *b* 386, 395.
Crète, *c* 210-222 ; *e* 217 ; et Rome, *c* 221.
Creuzer, *d* 12, 94.
Crimes juridiques, *c* 271.
Crions (Bretagne), *c* 414.
Crocon (Eleusis), *c* 103.
Croix, dans les *Odes* de Salomon, *d* 211 ; ornées, mal comprises, *d* 103 ; préchrétienne, *d* 212.
Croix gammée. Voir *Svastika*.
Cromlech, *c* 435, 442.
Crucifixion de Jésus, *b* 438 ; pas historique, *b* VI, 442 ; dans Platon, *c* 21. Voir *Passion*.
Crustacés de Sériphos, 18.
Cuchulainn, 53.
Culte des ancêtres, *d* 21.
Cycéon, *d* 116.
Cygne d'Aphrodite, 9 ; d'Apollon, *b* 50 ; divin, *b* 51-55.
Cyniques (philosophes), *b* 278.
Cyrille (saint), 356, 357.
Cyrus, *b* 210.
Daedala, *d* 109.
Dalila, *d* 160.
Damas (affaire de), *e* 462-3.
Damia, *c* 196.
Damnés, *b* 185. Voir *Sisyphe, Tantale*, etc.
Damophon, *c* 212.
Danaé, *d* 3.
Danaïdes, *b* 194.
Danger de voir les dieux, *b* 314-316 ; *c* 128.
Danses mimiques et totémiques, 129.
Dante et l'hérésie, *d* 371.
Darmesteter (J.), *e* 414 sq.
Dasius (saint), 333.
Dauphin d'Arion, 24.
De Brosses, *d* 8 ; *e* 12.
Décalogue, 5, 28, 29.
Décébale, *e* 286.
Déchirement (*sparagmos*), *b* 87 ; *c* 32, 58.
Découverte, double sens de ce mot, *d* 30.
Déesse aux serpents, *c* 210-22.
Déguisement dans les cérémonies, 116 ; *c* 41. Voir *Peaux d'animaux*.
Délation, fâcheuse habitude, *d* 448.

Délibation, *e* 193.
Delitzsch, orientaliste, *e* 458.
Délos, *c* 296.
Déméter et Artémis, *e* 81 ; hostile à Héra, *e* 69 ; hymne homérique, *e* 45.
Demi-dolmens, *c* 440.
Déluge-phrygien, *b* 254.
Démon du Midi, 275 ; démons enchaînés, 350 ; doctrine de S. Paul, 360, 761.
Dépouilles. Voir *Butin*.
Désarmement de la Gaule, *c* 182.
Desjardins (P.), *d* 457 sq.
Despoina, *c* 212.
Deutéronome, *d* 453.
Devoti, *e* 194.
Devotio, 306.
Di Consentes, *c* 195, 200.
Diable, *c* 356, 383, 417, 419.
Diane de Mavilly, *c* 214.
Diane du Sabbat, 276, 277.
Dieu au maillet, 220, 225, 229 ; créateur et législateur, *e* 24 ; imberbe, 266, 270 ; inconnu (Athènes), 1 ; pleuré, *c* 11.
Dimanche, adopté par l'Etat laïque, *b* 429.
Diodore, son explication du totémisme égyptien, 23.
Diomède, héros grec, *c* 61.
Dionysos Bassareus, 52 ; chevreau, *b* 128 ; dépecé aux Bacchanales, *b* 96, 97 ; et Osiris, *c* 74 ; Passion et mystères, *b* 99 ; pleuré, *c* 51 ; renaissance, *b* 78.
Dioscures, *b* 42-57 ; *e* 135.
Discipline de l'arcane, *c* 36 ; *d* 220 ; *e* 67, 71.
Dispater, 229, 231, 232, 296.
Divination à Byzance, 379, 380 ; à Rome, *d* 69-79.
Docétisme, *b* VI ; *d* 182-206, 455 ; dans l'Evangile de Pierre, *d* 189.
Doge de Venise, *b* 216.
Dolcino (Fra), *e* 371.
Dolmens, *c* 367, 436, 437.
Domestication des animaux, IV, *b* VIII, 11, 86 ; du feu, *e* 1.
Domitien, défend de planter des vignes, *b* 360.
Donaldson (James), *c* 256.
Donais (Mgr), *d* 327, 331.
Douanes, leur caractère purement fiscal chez les anciens, *b* 372.
Dragon de l'Apocalypse, *b* 393.
Dreyfus (affaire), *d* 444, 477 ; *e* 437 sq.
Druides, 155, 184-194, 207 ; *c* 387 ; 228 sq.
Druidesses, 195.
Druidisme, 151 ; *e* 188 sq., 216 sq.
Duchesne (L.), *e* 318, 395 sq. ; 478.
Duclos (Ch.), sur les Druides, *e* 210.
Dupuis (Ch.-F.), *d* 10.
Durkheim (E.), *d* 1.
Dusii, démons, 414.
Ea, île fabuleuse, 201.
Ecorchement de Marsyas, *d* 35.
Economie de l'effort dans l'enseignement, *b* 2 ; dans le domaine religieux, *b* 3.
Ecrouelles, 21.
Education des Gaulois, *e* 227 sq.
Egine, *b* 294-306.
Eglise romaine, toujours intolérante, *c* 476.
Egypte, animaux sacrés, 11 ; dieux zoomorphiques, 21 ; prétendus emprunts faits par la Grèce, *b* 89 ; prières pour les morts, 327.
Eidôla, *d* 367.
Elektryoné, *d* 52.
Eleusis, *c* 100 ; mystères, *e* 72-102 ; confusion avec Samothrace, *e* 101 ; prétendue tombe gothique, *e* 292.
Elohiste et Jéhoviste, *c* 350.
Empire d'Occident, date de sa ruine, *c* 306.
Enceintes préhistoriques, *c* 443.
Encyclopédie (L'), *e* 10, 257.
Enée, *d* 54.
Enésidème, *e* 17.
Enfants et animaux, 90 ; totémistes, IV ; enfant à l'oie, *e* 178 sq.
Enfer chrétien, *c* 275, 387 ; grec, *b* 159-205 ; *d* 99 ; de Virgile, *c* 991 ; entrée des Enfers, 200.
Enigme de Samson, *d* 157.
Enseignement druidique, *e* 228 sq. ; de la langue gothique, *e* 299.
Enseignes avec images d'animaux, 22.
Envoûtement, 129 ; *d* 120.
Eos, *e* 244.
Epée celtique, *b* 141-159 ; de Fierbois, *d* 308 ; ibérique, *c* 142 ; repliée, *c* 148 ; les deux épées, *d* 167-173.
Epervier égyptien, 22.
Ephèse (ivoires d'), *d* 66.
Epi (exaltation de l'), *b* XI ; *c* 100 ; de la figue, *c* 110.
Epicure, *c* 301.
Epidaure, *e* 184.

Épitaphe valentinienne, *e* 337.
Epona, cavale, 63 ; *d* 61, 68 ; *e* 234; et Clélia, *d* 54-68.
Epoptie, *b* XI.
Equestres (divinités), *d* 61.
Erinyes, *c* 221.
Erumus, 249, 252.
Erythrée, *c* 312, 324 ; *e* 33.
Erythros, *c* 320.
Eschyle, accusé d'impiété, *e* 81-4.
Esculape. Voir *Asklépios*.
Espagne, inquisition, *c* 472-509.
Esséniens, *e* 369.
Esumopas Cnusticus, 253-257.
Esumus, 251, 257.
Esus, 204 ; *c* 173 ; *e* 207.
Etain, *c* 322-337.
Etiquette et *tabous*, *c* 119.
Eubouleus, *e* 53.
Eucharistie. Voir *Communion*.
Euménides, *e* 56.
Euripide, *c* 55 ; *e* 245.
Eurynomos, *b* 192.
Eusèbe, son bon sens, *d* 5 ; *e* 309.
Evandre, arcadien, *c* 310 ; *d* 57, 58.
Eve, sa naissance, *e* 307.
Evhémérisme, *c* 35.
Evangile et Eglise, 413.
Evolution en théologie, 410-414 ; *c* 363 ; lois des études historiques, *b* 11.
Evreux, buste trouvé à, 253.
Exclusion des mystères, *c* 110.
Excuses adressées à l'animal que l'on va tuer, 18.
Exécration et serment, *e* 132.
Exégèse (histoire de l'), *d* 1-28.
Exhibitionisme et pudeur, 170-171 ; *d* 115, 117.
Exogamie, 83, 120, 161 ; exogamie et totémisme, 79, 80.
Exportation des chevaux, *c* 505 ; des figues, *c* 95.
Extrême-onction, *d* 453.
Ex-voto aux monuments de pierre brute, *c* 404.
Fable animale, IV ; *b* 121.
Fadets, *c* 417.
Falloux, sur la tolérance, *d* 339.
Faon, peau de, 21.
Far la fica, *c* 98.
Faussaires chrétiens, *d* 205.
Fées, *c* 380, 391, 413, 420.
Femmes, leur rôle religieux en Gaule et en Germanie, 197 : femmes-cygnes, *b* 55 ; âme de la femme, *e* 315, 478.
Fer gaulois, *c* 147.
Fétichisme, *d* 8.
Feu, origine du, *b* XIII ; *c* 82 ; *e* 1 sq.
Fèves interdites, 43, 47 ; *e* 73.
Fichement du clou, *c* 264.
Fidèles assimilés au totem, 16 ; *c* 64.
Fides, culte de, 308.
Fiesole (Isis de), *d* 416.
Figue, mystères de la, *c* 92-118.
Figuier en Italie, *c* 109 ; sacré, *c* 95.
Filiation masculine ou utérine, 83.
Fionie, dieu au maillet de, 266.
Flagellants, 182, 183 ; confesseurs, *c* 501.
Flagellation de J.-C., pas historique, *d* 190 ; de la mer, *b* 213 ; rituelle, 173-183 ; *c* 118.
Flambeaux, course aux, *e* 95 ; d'Eleusis, *e* 92.
Flûte d'Athéna, *d* 29.
Flux menstruel, 162 ; *b* 398.
Folklore, histoire du, 122-124 ; *d* 11 ; des mégalithes, *c* 364-433.
Fontenelle, *d* 7.
Forcalquier (condamnation d'*Orpheus* à), *d* 483.
Ford, industriel américain, *e* 449.
Formule d'adjuration des Manichéens, *d* 187.
Foucart (P.), *e* 75.
Foudre, *c* 73.
Foyer sacré, *e* 6.
France (Anat.), *d* 300-322.
Franciscains, franciscanisme, *e* 350 sq., 377.
François (S.), *e* 343 sq. ; 368.
Fraticelles, *e* 351.
Fraudes privées, *c* 276, 340.
Frayssinous (Mgr), *d* 176.
Frazer (G.), *d* 23, 25, 136 ; *e* 28.
Frédéric II, *d* 325 ; *e* 260.
Fréret (N.), sur les Druides, *e* 210.
Frontons des temples, *c* 68.
Frottement, rite du, *c* 405.
Fruit défendu, 3. Voir *Péché*.
Fumiste, étymologies de ce mot, *c* 116.
Furtwaengler (A.), *d* 14.
Gabriel, ange, *c* 356.
Gaïa (la Terre), *e* 341.
Gaidoz, *d* 19, 22, 27 ; *e* 22.
Galates, mis en fuite par Marsyas, *d* 35 ; religion des, 272-278.
Galgals, *c* 410, 444.
Galles, pays de, 48.
Ganganelli, son mémoire, *e* 464.

Garanus, 245.
Gargantua, *c* 376-9, 419.
Gaule, art plastique, 146-155; personnifiée, *c* 186-190; sur les monnaies, *c* 189.
Géants, *c* 376, 418.
Gédéon, *d* 167.
Gendre et belle-mère, *d* 134-147.
Génération (ignorance des lois de la), *d* 363.
Genèse. Eléments très archaïques, *b* 400. Histoire du serpent, *b* 396-400. Idées sur la domestication des animaux, 86. Récit de la chute, 454; *c* 117, 350. Tabou alimentaire, 3. Voir *Création*, *Péché*.
Genève, musée, *e* 178.
Génisse sacrée, *e* 149.
Genos, noms gaulois en —, 26, 54.
Genséric, *c* 306.
Geoffroy Saint-Hilaire, *c* 132.
Georges de Trébizonde, *d* 80.
Géorgiques, passage expliqué, *c* 157.
Gerasa, le démoniaque, *e* 53.
Ghetto, *c* 468.
Germanie convertie, *c* 135; personnifiée, *c* 186.
Gilles de Rais, *d* 267-299.
Girard (P.), *c* 117.
Glaukias, *d* 185.
Globe ailé, *c* 74.
Gnosticisme, *d* 222.
Gorgone, *d* 262.
Goths, à Eleusis, *e* 291; en Italie, *e* 293 sq.
Grand, épithète des dieux, *c* 13.
Grandes Déesses (couronne des), *e* 55.
Grecs, tabous des, *b* 33-34.
Greffe, origine religieuse, *b* XII.
Grégoire IV, *e* 468; IX, *d* 326.
Grenade, fruit, *e* 58, 73, 77.
Grimm (les frères), *d* 16.
Grues sacrées, 244; associées au taureau en Gaule, 230; grues et cigognes, 66, 67.
Guerre, caractère religieux, *c* 242.
Guiraud, *d* 322, 344.
Gundestrup, vase de, 282; *c* 165, 176.
Gyndès, fleuve, *b* 210.
Gyraldi (Lilio), *d* 85.
Hadad, *d* 418.
Halae, culte, *e* 188.
Halévy (J.), contre Lenormant, *e* 308.
Harduin, *d* 144.
Harnack, sur les *Odes* de Salomon, *d* 210.
Harrison (Jane), *c* 91; *e* 105.
Hécate, chienne, 58; divinité redoutable, *b* 317; de Ménestrate, *b* 307-318.
Hécatompédon, *c* 72.
Hecker (le P.), *c* 511.
Hégias, *d* 379.
Héliopolis, *d* 166.
Hellanicos, *c* 330, 339.
Hellespont, châtié par Xerxès, *b* 207.
Héra d'Argos, *e* 73; de Platées, *d* 109; et Déméter, *e* 69, 78.
Héraklès, *c* 418; lydien, 294; de Milo, *d* 437; et Samson, *d* 153. Voir *Melqart*.
Herem, *c* 236.
Hermaphrodite, statues et statuettes d', *b* 319-337.
Hermaphroditisme final, 455. Voir *Androgynes*.
Hermès Kasmilos, *e* 99; et Pégase, *e* 250. Voir *Mercure*.
Hérodote, sa discrétion, *e* 73.
Herondas, *e* 181.
Hérophile, *c* 311.
Hestia Torlonia, *d* 375. Voir *Vesta*.
Heyne (Ch. G.), *d* 94.
Hiérapolis, *d* 417,
Hiérogamie, *b* XII, XIV; *c* 107; *d* 110; *e* 87.
Hiérophante, *c* 99; *e* 90.
Hilsner (affaire), *e* 476.
Hippo, *e* 32 sq.
Hippocrène, *e* 251.
Hippogriffe, *e* 242 sq., 266.
Hippolyte (héros), *c* 54-67.
Hippolyte (saint), 364; *c* 57.
Hippophagie, *c* 130, 131.
Hittites, *c* 466.
Homère, hymne à Déméter, *e* 45.
Homme blanc, *c* 417.
Hommes-cygnes, *b* 53.
Homme tertiaire, *c* 338.
« Honore ton père et ta mère », 5.
Honorius, *e* 273.
Horreur du sang, *d* 328; *e* 208.
Hôtel-Dieu de Paris, *c* 160.
Houtin (abbé), *c* 513; *d* 448.
Hovelacque (A.), *c* 460.
Hugo (V.), et Pégase, *e* 262.
Huby (le P.), *d* 440.
Hulst (Mgr d'), *e* 399 sq.
Humanisme à Byzance, 386, 387.
Hume (D.), *d* 9.
Hybristique, *d* 120.
Hyperboréens, *d* 39.

Hydrophores, *b* 197.
Hygiène, n'a rien à voir avec les interdictions alimentaires ni avec le Sabbat, 33-38, 44 ; *b* 427, 433, 434 ; idée tardive, 160 ; *b* 435.
Hypotyposes de Clément, *e* 316.
Ibis d'Ovide, *d* 83, 86, 90.
Ibérie *lato sensu*, *e* 221.
Ichthys, *c* 44.
Ignace (saint), *d* 193, 200 sq.
Ilithyes, *b* 276.
Images funéraires, *b* 204 ; influence des images, *d* 94-108.
Immersion des victimes, *d* 48, 49.
Inceste, condamné pour des motifs absurdes, 164, 165 ; horreur qu'il inspire, 159 ; innocuité physiologique, 158 ; prohibition 157 ; *d* 136, 468.
Incrustations, *d* 412.
Inde, art de l', *d* 101 ; victimes joyeuses, *d* 124 ; voyage de J. Darmesteter, *e* 421.
Index à faire des poètes français, *e* 271.
Indolence des dieux, *e* 301 sq.
Ingrandes (affaire d'), *e* 452.
Initiation et mariage, 310.
Initié transformé en chevreau, *b* 131.
Innocent IV, *e* 466 ; VIII, *d* 337.
Inquisition (l') et les Juifs, *b* 401-417 ; d'Espagne, *c* 472-509 ; apologies, *d* 323-353.
Insensibilité de Jésus, *d* 189 ; du serviteur de Jahvé, *d* 190.
Inspection des armes, *c* 184.
Instinct grégaire et social, II, 8 ; instincts secondaires, *b* 1.
Intercession, idée de l', 312-315.
Interdictions alimentaires, *c* 139, 452. Absurdité des explications hygiéniques, 33-38. Les interdictions et la loi mosaïque, *b* 12-16. N'ont rien de commun ni avec l'hygiène ni avec la morale, *b* 16. Interdiction de cuire le chevreau dans le lait de sa mère, *b* 14, 125, 133. Interdictions portant sur une partie du corps de l'animal, 18. Voir *Tabous*.
Interdit biblique, *c* 239 ; et scrupule, *d* IV.
Intichiuma en Australie, 81.
Inventions, légendes grecques à leur sujet, *b* 251 ; *c* 330.
Ionien (art), *d* 66.
Iphigénie, *e* 138, 153 sq.
Irénée, *e* 329 ; texte nouveau d', *d* 187.
Irlande, mythologie de l', *d* 117.
Irrégularité canonique, *d* 328.
Isaac et Jésus, *d* 183 ; Isaac *le rieur*, *d* 122.
Isaïe et Virgile, *b* 70.
Isis, *d* 414 sq.
Ivoires d'Ephèse, *d* 66.
Ixion, *b* 183.
Jaïnistes (saints), *d* 65.
Jansénistes, *e* 367.
Japon, art, *e* 427 ; mythes, *d* 113, 116.
Jason de Phères, *b* 47.
Jean (St), *c* 22 ; *d* 221.
Jean (rites de la saint-), *b* 116.
Jean V, duc de Bretagne, *d* 269 sq.
Jeanne d'Arc, *d* 300-322 ; *e* 123 ; son portrait, *d* 315, 319 ; sa réhabilitation, *d* 287 ; son rire, *d* 126.
Jeanne des Armoises, *d* 318.
Jebb, helléniste, *e* 57.
Jenkins, vase de, *b* 384.
Jérémie, *c* 128.
Jésus, caractère mythique, *c* 19 ; chronologie, *c* 21, 515 ; poisson, *c* 45 ; survie, *d* 188.
Jésus Barabbas, 340. Voir *Crucifixion*.
Jésus, fils de Sirac, *c* 355.
Joasaph, *e* 360.
Jordanès, *e* 288.
Josué, *c* 237.
Joyau, architecte, *d* 403.
Judaïsme, émancipation intérieure, *b* 418-346 ; ce qu'il devrait être, *d* 450 ; suivant Salvador et Darmesteter, *e* 429 sq. Voir *Antijudaïsme*, *Inquisition*.
Juges d'Israël, *d* 148.
Juifs, tabous, *b* 32 ; totémisme, *b* 15 ; *c* 49 ; les juifs et l'Inquisition, *b* 404-417 ; *c* 477 sq. ; à Lyon, *c* 449-456 ; pas une race, *c* 457-471 ; les juifs orthodoxes contre *Orpheus*, *d* 449, 450.
Julien l'Apostat, *b* 231, 232.
Julius Florus, *c* 182.
Jupille, vase de, *c* 171.
Justin (S.), *e* 328.
Juvénal, *e* 93.
Kalevala, 246.
Kant (Imm.), *d* 360.
Karagöz, *e* 110.
Kasher, viande, *b* 432.
Kasmilos, *e* 99.
Kelabim, *e* 119.
Kenosis, *e* 306.
Koré, statue moulée, *b* 340.
Kuhn (Adalb.), *c* 89 ; *d* 14.

Laboulaye (Ed.), *e* 361.
Labourage, *c* 107.
Lacordaire (le P.), *d* 336.
Lacroix (Paul), *d* 298.
Lactance, *d* 267 : *e* 335.
Lagrange (le P.), *d* 164, 350, 439-441.
Laïcisation de l'humanité, *b* XV ; *d* 462.
Lait. Bains de lait, *b* 129 ; vie nouvelle, *b* 132.
Lamennais (R. de), *e* 374.
La Mothe Le Vayer, *e* 12.
Lamentation sur le totem tué, *c* 50.
Lang (A.), *c* 89 ; *d* 19, 145 ; ses idées sur le folklore, 123 ; objections à la thèse totémiste, *b* V ; sur Jeanne d'Arc, *d* 300-322 ; notice sur Lang, *e* 18 sq.
Langue des Dieux, *e* 35
Larmes divines, *d* 112, 113 ; rituelles, *d* 127.
Larroumet, *c* 96.
Lalran, base triangulaire à reliefs, *b* 382.
Laurente, *d* 54.
Lea (H. Ch.), *c* 472 sq.
Lébadée, *d* 121.
Lébès de Neteiros, *b* 134.
Lectisterne, *b* 44 ; *c* 217.
Léda, mythe totémique, 13.
Légendes autour des tombes, *e* 44.
Légion d'honneur, rites, *c* 121.
Lenormant (Ch.), *d* 33.
Lenormant (F.), *d* 96 ; *e* 291, 306.
Léon X sur Attila, *e* 297.
Lépreux d'Assise, *e* 357.
Lerouge, sur Jeanne d'Arc, *d* 305.
Lestrygons, *c* 337.
Leuctres, *e* 39.
Lévy-Bruhl, *d* 140.
Liber pontificalis, *e* 398.
Libye, *lato sensu*, *e* 220.
Lichavens, *c* 442.
Lièvre celtique, 15, 30, 49.
Ligures, ont dominé en Gaule, 213, 214 ; sauvages, *c* 231.
Limpieza en Espagne, *c* 485.
Lion de Gordium, 291 ; totem en Lydie, 293 ; lion et Samson, *d* 152, 166.
Lityerses, *c* 11.
Livie, *d* 74.
Loeb (Isidore), *e* 453 sq.
Logia, *d* 172.
Logos, *e* 326.
Lohengrin, *b* 55.
Loi de majesté, *d* 78.
Lois et mœurs en désaccord, *c* 281.
Loire, île à l'embouchure de la, 202.
Loisy (Alfred), 411, *b* 389 ; et Duchesne, *e* 405 ; sur le docétisme, *d* 192 ; sur le Psaume XXII, *d* 178 ; sur *Orpheus*, *d* 442 sq. ; sur les sacrifices au soleil, *d* 53 ; définit la religion, *d* 446 sq. ; sur S. Paul, *d* 484.
Lorette, maison de, *d* 108.
Loup d'Apollon, 50 ; d'Athènes, 18 ; de Milan, *e* 273 sq. ; samnite, 25 ; slave, 21 ; totem, 51, 295 ; *b* 47.
Lourdes, *d* 104.
Louve romaine, 52.
Loyalisme des *Parisii*, *c* 184.
Lua, déesse, *c* 230.
Lubbock (Ch.), *d* 137.
Lucain, passages corrigés, *b* 143, 151 ; interprétation du passage sur les dieux gaulois, 204 ; sur Proserpine, *e* 79.
Lucius Verus, *c* 321.
Lucrèce, poète, *e* 4, 301.
Lucrèce, romaine, *e* 32.
Lug, 223.
Lupercales, 177 ; *c* 210 ; *d* 121 ; *e* 192.
Lusoï, *d* 59.
Lustrations, *b* 22.
Luttes des dieux contre les éléments déchaînés, *b* 392.
Lycophron, *e* 244.
Lycosoura, *c* 219.
Lycurgue, législateur, *e* 216 sq.
Lycurgue, roi de Thrace, *c* 60.
Lydie, 291
Lyon, juifs et chrétiens à, *c* 449-456.
Macchabées, 322.
Mâchoire d'âne, *d* 159.
Mac Lennan, *d* 20 ; *e* 27.
Mâcon, concile, *e* 478.
Mages de Perse, *e* 209.
Magie et art, 125-131 ; *d* 366. Influences magiques des parents sur les enfants, 142 ; magie, stratégie de l'animisme, *b* XV ; *d* 474 ; dans les mystères, *c* 100.
Mai (Angelo), *d* 88.
Maignen (l'abbé), *c* 514.
Maigre et gras, *c* 49 ; *d* 452.
Main sur la hanche, *e* 133.
Maistre (J. de), *d* 330.
Malchus, *d* 168.
Malestroit (J. de), *d* 269 sq.
Malte, *d* 156.
Mané Lud, *c* 134.

Manes. Sens de ce mot dans Virgile, *b* 135-142 ; mal compris, *b* 196.
Manichéens, *d* 186 ; *e* 363 sq.
Mannhardt (W.), *d* 18 ; *e* 20, 212.
Mantegna, *e* 250.
Manuels scolaires, *d* 352.
Marc (saint), théologien et non historien, *d* 186.
Marchands de vins romains, *b* 376.
Marcion, 362.
Marcosien de Lyon, *e* 339.
Mariage, *d* 137. Fin propre, 452, 453 ; interdit (voir *Exogamie* et *Inceste*) ; origine du mariage, 111-124 ; mariage et initiation, 310 ; mariage avec la mer, *b* 206-219 ; avec les anges, *e* 338.
Marpessos, *c* 312.
Marranes, *b* 415 ; *c* 486.
Mars celtique, *c* 172, 177 ; désarmé, *c* 178 ; et Mercure, *c* 179 ; *Ultor*, *c* 180.
Marsyas, *d* 29-44.
Martin V, *e* 468.
Mascarade, *c* 42, 63.
Mathias, apôtre, 398.
Matriarcat et totémisme, 84, 85. Voir *Filiation*.
Maurice (île), *e* 472.
Maury (A.), *d* 96.
Mauvais œil, 117.
Mavilly. Voir *Savigny*.
Mayence, la colonne de Néron, *e* 163.
Maynard, poète, *e* 255.
Médecins, conjurés contre Thékla, *d* 240.
Médecine populaire, *c* 406 ; sacrée, *e* 241.
Médée, chaudron de, *b* 133.
Méduse, *d* 262-264.
Mégalithes, 152 ; folklore, *c* 364-448.
Mégare, temple des Ilithyes, céramique, *b* 282-284.
Meilichios (Zeus), *c* 104.
Mela (Pomponius), *e* 193.
Melanthios (Apollon), *b* 287-293.
Mélicerte, *b* 40.
Mélite, *d* 155.
Ménade endormie, à Athènes, *b* 330.
Mendel (G.), *d* 419.
Ménestrate, sculpteur, *b* 307-318.
Menhirs, 148 ; *c* 369, 436, 441.
Mercure barbu, *c* 169 ; tricéphale, *c* 160-185.
Mères celtiques, *c* 382.
Méridienne, dangers de la, 278.
Merejkowsky (Mme de), *e* 449.
Merlin, enchanteur, *c* 428 ; *d* 313.
Messe, sacrifice de la, 99.
Messianisme d'Antoinette Bourignon, 450.
Métallurgie, origine religieuse, *b* XIII.
Métamorphoses, impliquent le totémisme, 13 ; *c* 32, 76 ; et substitutions, *e* 145.
Métempsychose, *e* 321.
Mételin (Artémis de), *d* 393, 395.
Meule de Samson, *d* 161.
Meurtre rituel, *e* 451 sq.
Méventes, causes générales, *b* 380 ; mévente des vins sous l'Empire romain, *b* 356-380.
Midacritus, *c* 328.
Midas, *b* 250 ; *c* 322-337 ; *d* 38.
Milan (affaire de), *c* 259 ; les loups, *e* 273 sq.
Milieu, influence du, *c* 470.
Militarisme, *e* 378.
Mime à Byzance, *e* 103 sq.
Minos, son anneau, *b* 218.
Miracles, *c* 298.
Miroirs étrusques, *e* 176-7.
Mithra, dieu bon, médiateur, *b* 220-221 ; diffusion de son culte, *b* 222 ; légende de Mithra, *b* 226.
Mithraïsme, sa morale, *b* 220-233 ; analogies avec le christianisme, *b* 224-227.
Modernistes, leur nombre, *d* 454.
Moisson personnifiée par des animaux, *b* 117, 118.
Moissonneurs, chants des, *c* 12.
Molinistes, *c* 498.
Monod (G.), sur Gilles de Rais, *d* 294 ; sur *Orpheus*, *d* 439.
Monothéisme primitif, *e* 22.
Montaigne (Michel), *e* 13-16.
Montanisme, *d* 224, 241.
Montefiore (Claude), *d* 171.
Monuments, légendes nées des, *b* 175 ; de pierre brute, *c* 364-448.
Morale et religion, *b* 5 ; indépendante de la religion, *b* 233 ; morale du mithraïsme et du christianisme, *b* 220, 229-233 ; orphique et chrétienne, *c* 272-282 ; origine de la morale, *d* 463. Voir *Tabous*.
Moralité des mystères, *e* 91.
Mores en Espagnes, *c* 388.
Mort et résurrection du totem, 15.
Morts avalés par le loup totem, 297, 298 ; héroïsés à cheval, *e* 248.

Mosaïques, *c* 187, 516 ; de Malte, *d* 156.
Moulage des statues dans l'antiquité, *b* 338, 355 ; on moulait les bronzes, non les marbres, *b* 346.
Mowat (R.), *c* 160.
Mulet celtique, 65 ; dionysiaque, *d* 37.
Müller (Max), *c* 89 ; *d* 14 ; *e* 21.
Müller (Ottfr.), *d* 16.
Muri (Suisse), 56.
Murillo, peintre, *d* 106.
Muse citharède, *b* 831 ; et Pégase, *e* 250.
Musulmans, tolérants, *c* 475.
Mutine (Modène), *c* 231.
Myrina (Troade), *e* 34.
Myrina (Amazone), *e* 36.
Myrmidons, 26.
Mystagogues, *e* 89.
Mystères comportant le sacrifice de communion, *b* XII, 105 : grecs, *c* 100 ; *scenario* des mystères, *d* 119 ; d'Eleusis *e* 72-102 ; et Aristote, *e* 64 ; usage du vin, *e* 127 ; de Samothrace, *e* 98.
Mystiques voluptueux, *c* 497.
Mythes nés de rites, *c* 141-159, 253.
Mythologie iconique, *b* 167 et suiv. ; *d* 97 ; pluralité des mythologies en Gaule, *c* 431.
Nains, *c* 379, 413.
Naïs, nymphe, *c* 318.
Naissance d'Athéna, *b* 274 ; de Ploutos, *b* 262.
Nantosvelta, 217-232, 269.
Narcisse, fleur, *e* 45.
Nautae de Paris, *c* 184.
Nazirat, *d* 151.
Nébrismos, *b* 96.
Néo-attique (école), *e* 168.
Néo-catholicisme, *c* 511 ; *e* 373.
Néo-malthusisme, *d* 354-360.
Neria, Nerine, Nerio, *e* 239.
Néris, *e* 233.
Nestle (W.), *d* 482.
Noms propres, causes de corruption des textes, *b* 143.
Noms secrets, *c* 13 ; tabous, 1 ; *d* 150, 472, 476.
Nudité rituelle, 140 ; *d* 311.
Nuits courtes, *c* 337.
Nutons, *c* 416.
Nymphe, Borghese, *b* 333 ; avec Pégase, *e* 252.
Odes de Salomon, *d* 207-228.
Odessos, *e* 165.
Oenomaos d'Olympie, *d* 374.
Offrandes aux morts, *c* 154.
Oie sacrée, *e* 185 sq. ; chez les Bretons, 30 ; oies du Capitole, 17, 61.
Oignons de Numa, 48.
Oiseaux sur stèles d'Alise et de Compiègne, 65, 468 ; oiseaux et *svastikas*, *b* 234-249.
Oknos et son âne, *b* 189.
Omophagie, *b* 92, 93 ; *c* 36, 138. Voir *Communion*.
Ona, suffixe, *e* 240.
Onan, *c* 276.
Oneirokritès, *c* 297.
Onésiphore, *d* 231 sq.
Opaon à Chypre, *b* 285-293.
Ophiogènes, 23, 26.
Or de Toulouse, *c* 233.
Oracles du Seigneur, *d* 172.
Orbis, sens de ce mot, 181-194 ; à restituer dans une inscription du Forum, 192-194.
Orchomène, *c* 33.
Ordalies totémiques, 23, 75 ; *c* 81 ; par le poison, *c* 254, 261, 516.
Oreste, *e* 151, 169.
Origène, *c* 348.
Orphée, mythe de sa mort, *b* 85-122 ; est un renard, *b* 111, 120 ; étymologie du nom, *b* 122.
Orpheus, attaqué et défendu, *d* 438-483.
Orphique, formule, *b* 123, 124.
Orphisme, *b* 58 ; *c* 281, 290, 346 ; *e* 66, 86 ; doctrine du péché originel, *b* 76 ; interdiction de la fève, 43 ; prières pour les morts, 330, 331 ; dans Virgile, *b* 66, 84 ; orphisme et druidisme, *b* 64, 65.
Osann, philologue, *d* 88.
Osiris et Dionysos, *e* 74 ; et Orphée, *b* 88.
Ours celtique, 51 ; de Berne 55 ; ourses athéniennes, 21.
Ouvriers gaulois, *c* 147.
Ovide, *c* 25, 56, 192 ; *d* 69-93 ; *e* 246 ; exil, *d* 69-79 ; tombeau, *d* 80-93.
Palémon, *b* 39.
Paléontologie sociale, 84, 85.
Palladium de Rome, *c* 193.
Pan, la mort de, *c* 1-15.
Pandore, *c* 343.
Panthéisme cathare, *e* 347.
Panthéons, constitution des, 12.
Papauté et la guerre, *e* 383 sq ; et le meurtre rituel, *e* 466 sq.
Papes, responsables des persécutions, *c* 480 sq.

Parenté supposée des clans totémiques avec les totems, 26.
Paris. Voir *Autel*.
Parisiennes en Amérique, *c* 469.
Part des Dieux, *c* 229.
Partage des vêtements de Jésus, *b* 438. Voir *Passion*.
Parthénogénèse, 457, 458.
Pas et pieds, *c* 393-394.
Passage par un trou, *e* 235 ; à travers la victime, *e* 129.
Passion de J.-C., rapprochée des Saturnales et des *Sacaea*, 336 ; date de la Passion, *d* 201, 455 ; dans les *Odes* de Salomon, *d* 211 ; pas historique, *d* 188, 206.
Patèques, *b* 37.
Paton (W.), *c* 361.
Patriotisme, religion nouvelle, *e* 382.
Paul (saint) dans le *Philopatris*, 384, 385 ; épitres, *c* 23 ; magicien, *d* 349 ; et Thékla, *d* 231 sq. ; son opinion sur les démons, 360, 361 ; sur le péché, *c* 357, 358 ; son rôle dans l'émancipation religieuse, *b* 9 ; texte à corriger, *e* 303.
Paul III, *e* 469.
Paul Emile, *c* 230.
Peau d'âne, *d* 44.
Peaux d'animaux revêtues par des initiés, 20, 21 ; *b* 106. Voir *Mascarade*.
Péché originel suivant les Orphique, *b* 76 ; histoire de l'idée, *c* 343-363 ; *e* 68 ; sexuel, *c* 349.
Pégase, *e* 242 sq.
Peintures mycéniennes, *b* 204.
Peisidiké, *c* 252.
Pélasges occidentaux, 153 ; *c* 433.
Pélopidas, *e* 141.
Penthée et Orphée, *b* 88.
Père céleste, *d* 26, 471.
Percherons, *c* 469.
Perpétuité des peines, idée adventice, *b* 169.
Perse, religion et langue, *e* 418 sq.
Persécution de Lyon, *c* 477.
Persée, *d* 263 ; *e* 246.
Pétrifications, *c* 423.
Peulvans, *c* 441.
Phaéton, *d* 45-53.
Pharmakoi, *c* 117.
Phèdre et Hippolyte, *c* 65.
Phéniciens, *c* 322.
Philippe II, *c* 483.
Philistins, *c* 466.
Philon, *e* 310.
Phlégyas, *b* 182.
Phocéens, *b* 215.
Philologie, renouvelée par l'anthropologie, 173.
Philopatris, 383-394.
Photius, contre Clément, *e* 318.
Phrygiens, *c* 335.
Phytalides, *c* 103.
Pieds pudiques, 104-110.
Pierre (saint), apocalypse de, *b* 200 ; *c* 284 ; évangile de — *d* 189.
Pierres branlantes, *c* 372 ; à écuelles, *c* 446 ; de serment, *c* 409 ; trouées, *c* 407.
Pilate (faux rapports de), *b* 442 ; *c* 16.
Piliers de bois sacrés, 148, 149 ; *c* 91.
Pinakes, *d* 100.
Pindare, *c* 69 ; *e* 67.
Pirithoüs, *b* 184.
Plantes cultivées, 45 ; *b* XI.
Planude, *d* 87.
Platées, culte d'Actéon, *c* 34 ; *Daedala*, *d* 109.
Platon, *c* 21, 348 ; sur l'androgyne, *e* 311 ; sur l'origine du mal, *e* 332.
Platoniciens, à Byzance et en Italie, 391, 392.
Plâtre, usage du, *b* 341-344.
Plaute, *d* 92, 93.
Pline. Interprétation d'un passage sur l'Hécate de Ménestrate, *b* 311 ; correction d'un passage sur le moulage des statues, *b* 344.
Ploutos, naissance de, *b* 262-272.
Pluie, faiseurs de, *b* 164 ; pluie d'or, *d* 3.
Pluriel de majesté dans la Genèse, *b* 394.
Plutarque sur Lycurgue, *e* 216.
Pluton et Proserpine, *e* 48.
Poésie et religion, 43.
Poètes sur Pégase, *e* 254 sq.
Poisons, affaire des, *c* 254 sq. Voir *Ordalie*.
Poisson, culte du, *c* 43, 103.
Polissoirs, *c* 424.
Politi, archéologue, *d* 377.
Polybe, *c* 141.
Polyclès, *b* 324.
Polyclète, *e* 171.
Polychromie des statues antiques, *b* 312 ; *d* 413.
Polycrate, anneau de, *b* 214.
Polydémonisme, *c* 432.

Polygnote, Enfer de, *b* 186 et suiv.
Polykrité, *c* 253.
Polythéisme hébreu, *c* 352.
Pompée, maison de, *c* 225.
Pompes de Satan, 347-362.
Pont-Saint-Maxence, *b* 319.
Pontanus, *d* 80.
— *por*, noms d'esclaves thraces en —, *b* 260.
Porc, nourriture interdite, 32, 68 ; jeté dans un abîme, *e* 53 ; sacrifié, 70, 71 ; totem, 15 ; *c* 61. Voir *Sanglier*.
Portement de la croix, *d* 181.
Poséidon, *c* 63 ; équestre, *d* 58-60 ; de Milo, *d* 431-437.
Posidonius, *e* 205.
Possédés, 436.
Poulacres, *c* 388.
Poule sacrée chez les Bretons, 30.
Poulets sacrés à Rome, 51.
Pouliches sacrées, *e* 41.
Poulpe, totem, *b* 245 ; poulpe et *svastika*, *b* 240.
Poulpiquets (Bretagne), *c* 415.
Pourim, 335.
Praxitèle, *e* 174 ; précurseurs de, *d* 396.
Préadamites, 425 ; *e* 320.
Préanimiste (phase), *d* 26.
Prédiction accomplie, *c* 302-310.
Prelati, alchimiste, *d* 270.
Prélogique (phase), *d* 26.
Prêtres du feu, *e* 6 ; règlent et atténuent les tabous, 4. Voir *Sacerdoce*.
Prière, *d* 117.
Prières pour les morts, 312-331.
Prise de nom, *c* 42, 63 ; de voile, 311.
Probus, laisse planter des vignes en Gaule, *b* 377.
Profanes exclus, *c* 115.
Progrès, formules du, *b* 1-11 ; et dégradation, *e* 26.
Prohibitions alimentaires (voir *Interdictions*) ; commerciales dans l'antiquité, *b* 371 ; du culte des pierres, *c* 400. Voir *Tabous*.
Promachos (Athéna), *d* 381.
Prométhée, *b* 171 ; *c* 68-91.
Promiscuité, 121.
Promontoire sacré, *c* 398.
Proserpine, enlèvement, *e* 47, 94 ; dans Virgile et Lucain, *e* 79 ; sa rancœur, *e* 68 ; et Zagreus, *e* 49.
Protectionisme dans l'antiquité, *b* 371.
Protestantisme en Espagne, *c* 495.
Protocoles de Sion, ouvrage frauduleux, *e* 449.
Provence, culture de l'olivier et de la vigne en —, *b*, 373, 374.
Pruderie de l'Inquisition, *c* 496.
Psaume, verset 17 du psaume XXII, *b* 437-442 ; *c* 20 ; *d* 175, 457 ; opinion de Bossuet, *d* 175.
Psaumes de Salomon, *d* 208 ; de Valentin, *e* 332.
Psellos (Michel), *e* 103.
Psyché, *b* 189 ; *d* 365.
Psylles, 23.
Ptolémée, élève de Valentin, *e* 330.
Pudeur, origine de la, 166-169 ; *c* 118. Voir *Pieds pudiques*.
Purifications, *b* 22.
Pyrrhonisme, *e* 8.
Pythagore, discours dans Ovide, *b* 252. Pythagore et l'orphisme, 329. Pythagore, Numa et les Druides, 155 ; *b* 64, 65 ; *e* 223-4 ; coq, fève et mauve sacrée, 31, 43, 45.
Pythagorisme, *c* 290, 347 ; *e* 209.
Pythios le Lydien, *e* 137.
Rabelais, sur la mort de Pan, *c* 2.
Race, abus de ce mot, *c* 457 sq.
Racine (Louis), *e* 8.
Radagaise, *e* 296.
Rais (Gilles de), 267 sq.
Ramsay (Sir W.), *d* 246, 251.
Rationalisme, son essence, VII.
Rayonnement du marbre, *b* 314.
Reconnaissance, n'inspire pas de cultes, *b* 244.
Régressions apparentes, *b* XVI.
Reims, autel de, *c* 176.
Religion, ensemble de scrupules, 91 ; *d* 469 ; définition de M. Durkheim, *d* IV ; de M. Loisy, *d* 466 ; étymologie, *d* 465.
Religiosité, attribut de l'homme, I.
Renaissance des initiés, *b* 127.
Renan et Duchesne, *e* 406 ; sur le meurtre rituel, *e* 456.
Renard d'Aristomène, 24 ; orphique, *c* 107, 108 ; dans le *Cantique* et le *Livre des Juges*, *b* 115 ; de Samson, *d* 158.
Repas offert au choléra en Russie, *b* 42. Voir *Communion*.
Réquisition de Simon de Cyrène, *d* 184.
Rescapés (rire des), *d* 125.
Résurrection du dieu, *b* 101, 103 ; *c* 50, 58.
Reuss et Loisy, 441.

Réveil religieux en France, *e* 373 sq.
Revue anglo-romaine, *e* 408.
Rhodiginus (Caelius), *d* 82, 91.
Rhodes, commerce maritime, *c* 334 ; rites, *d* 49 ; statues, *d* 383 ; sycophantes, *c* 97 ; vases à figures rouges, *b* 262-265.
Rire divin, *d* 112 ; de l'enfant de Virgile, *d* 114 ; des initiés, *d* 116 ; nerveux, *d* 125 ; pascal, *d* 127 ; rituel, *d* 109-129.
Rites agraires dérivés du totémisme, *b* 113, 114 ; flagellation, 178, 179.
Ritualisme, cause de misère et d'isolement, *b* 17, 419.
Rivières portant des noms d'animaux, *d* 34.
Roche tarpéienne, *c* 248.
Rohling, chanoine faussaire, *e* 458.
Roi supplicié, 332, 341.
Roland, paladin, *c* 387.
Romains, tabous, *b* 35.
Roman (art), survivances du carnassier androphage, 289, 290.
Romantisme, influence sur l'exégèse, *d* 11.
Rome, décadence de, *c* 303.
Romulus et Remus, 24 ; *c* 302.
Ronsard, poète, *e* 255.
Roses, âne et Midas, *b* 254 ; *d* 39.
Roulers *c* 409, 445.
Rousseau (J.-J.), idées fausses, *b* XIV.
Routes d'Asie, *d* 246.
Rufin et Clément, *e* 319.
Russie, le bolchévisme et les juifs, *e* 449-50 ; conversion possible au catholicisme, *e* 384.
Sabazios, 21.
Sabbat, coutume à réformer, *c* 429 ; jour néfaste, *b* 443 ; *d* 468 ; rien de commun avec la morale ni avec l'hygiène, *b* 16, 429.
Sabins au Capitole, *c* 247.
Sac de Marsyas, *d* 43.
Sacaea, fête à Babylone, 354.
Sacerdoce, autrefois bienfaisant, *b* 3, 22.
Sacrifice assimilé à un don, 96 ; idée des sauvage sur le —, 100 ; de communion, 103 ; du cheval, *d* 48 (voir *cheval*) ; druidique, *e* 196 humain, 16 ; *e* 199 ; d'Isaac, *d* 122 ; de Manoah, *d* 150 ; de substitution, *e* 204 ; simulé, *e* 190 sq. ; totémique, 102 ; théorie du sacrifice, 96-104 ; *d* 23. Voir *Communion* et *totem*.
Sacrovir, *c* 183.
Saint-Ildefonse (groupe de), *e* 173.
Sainte-Croix (G. de), *e* 75.
Saints dans le culte des pierres, *c* 384, 422.
Saintyves, *d* 103.
Salamine, *b* 147, 148 ; bataille de —, *b* 305.
Salmonée, *b* 160-166.
Salomon (*Odes* de), 207-228 ; *e* 334.
Salvador (J.), *e* 429.
Samarie, culte de l'âne, 344.
Samothrace, mystères, *e* 98.
Samson, *d* 148-166.
Sang tabou, *c* 454 ; de la femme, 163, 172 ; horreur du sang, *c* 454, 461. Voir *Flux*.
Sanglier celtique, 22, 67, 262, 263 ; *c* 177 ; à trois cornes, 244.
Sappho, diffamée, *b* 199.
Sardaigne, *d* 123.
Sardonique (rire), *d* 123.
Sarrasins, omophagie des *b* 93 ; dans le folkore, *c* 388.
Sarrebourg, autels gallo-romains, 217.
Satan et ses pompes, 347-362 ; aurait ignoré Jésus, *d* 204.
Saturnales, 331.
Savigny-les-Beaune, *c* 191, 201, 208, 215 ; *d* 62, 101.
Scandinavie. Arbre cosmique, 242 ; statuettes gallo-romaines, 264, 266.
Schérer (Edm.), sur S. François, *e* 377 ; sur Darmesteter, *e* 430.
Science et conscience, *b* 395.
Sciros, héros de Salamine, *b* 143-150.
Scopélianos, rhéteur, *b* 362.
Scrupules, chez les animaux et les hommes, II ; — et interdit, *d* IV.
Scythes, archers athéniens, *d* 31 ; mis en fuite par des ânes, *d* 40.
Secret de Charles VII, *d* 321.
Seeland (char de), *d* 48.
Séleucie, *b* 351.
Selwyn (E. C.), *d* 172.
Sémélé, *c* 26.
Sena, vierges de, 195-203.
Sénèque, *c* 56.
Serapis, 230 ; *b* 338-355.
Serment sacrificl, *e* 124, 126.
Serpent cornu, 72, 73 ; *b* 60-65 ; en Gaule, *b* 63 ; *c* 166 ; serpent totem, 74, 75 ; *b* 245 ; serpent de mer, *b* 393 ; déesse aux serpents, *c* 213, 319 ; le serpent et la femme, *b* 396-400 ; *c* 353.

Service militaire interdit aux Druides, *e* 208.
Servius Tullius, statue de, 305; *c* 197.
Sibylle Erythréc, *c* 311-321.
Sibyllins, oracles, *b* 71 ; *c* 307, 308.
Sidoine Apollinaire, *c* 305.
Sigrais (chevalier de), *c* 145.
Silène, *d* 37.
Silence religieux, *b* XI.
Silvain, 225, 296.
Simon de Cyrène, *d* 181-188.
Simulacra Mercurii, 147.
Sindbad, 498.
Sinope, *b* 346-351.
Sipyle, *b* 179.
Sisyphe, *b* 172-175.
Situles illyriennes, 283, 285.
Skedasos et ses filles, *e* 39, 141.
Slavonie personnifiée, *c* 189.
Smith (Robertson), sa grande découverte sur la communion, V, 103; *b* 73 ; *d* 23.
Société des Etudes juives, *e* 443.
Sociologique (école), *d* 26.
Sodomie, comment punie aux Enfers, *b* 201.
Sofia, musée, *e* 165-6.
Soleil, *d* 9, 15, 45, 50 ; et aigle, *c* 75 ; et lion, *d* 154.
Solidarité familiale, *c* 362.
Sollicitation des confesseurs, *c* 500.
Soma en Inde, *c* 81.
Sophocle, *e* 54.
Sorcellerie, sorcières, *c* 258, 380, 502 ; *d* 337; rasées, *d* 162.
Sors, sens de ce mot dans Lucain. *b* 156.
Sosibios, vase de, *b* 383.
Sources, *c* 426.
Souris, totem en Israël, 15; d'Apollon, 17, 60.
Sparagmos, *b* 87. Voir *Omophagie*.
Spartiates, fouettés, 174-176.
Spectre de Salamine (Aphaia), 305.
Spencer (Herbert), *d* 21.
Sphinx de Baalbeck, *d* 406.
Spiritisme, *e* 22, 382.
Stace, fait un contre-sens en imitant Virgile, *b* 138; flatte Domitien, *b* 364.
Statius (Achilles), *d* 88.
Stephanos, éphèbe de, *e* 168.
Stilicon, sa politique, *e* 279-81.
Stoïciens, *c* 278.
Strabon, *e* 205.
Strack (H. L.), *e* 451 sq.
Strasbourg, bas-reliefs autrefois à —, 247.
Strongylion, *d* 388-401.
Stylisation des formes animales, *b* 247, 248.
Substitution, *c* 154.
Sucellus, 217-232, 269.
Suétone (prétendu ms. de), *d* 298.
Suicide, *c* 276.
Superstitions sanguinaires, *e* 471.
Supplices des Enfers, *b* 159-205.
Survivances, *d* 459.
Svastikas et oiseaux, *b* 234-249.
Svoronos (J.), *e* 188.
Sybaris, tombe de, *b* 123.
Sycophantes, *c* 92-118.
Symbolisme, *d* 6, 12.
Symphorien (saint), 274.
Synagogues, *c* 449.
Tableaux ayant suggéré des mythes, *b* 167.
Tablettes orphiques, *c* 347.
TABOU. Le mot, 1, *b* 23 ; définitions et exemples, 2 ; *d* 460, 461 ; n'est pas motivé, 2 ; coup d'œil sur les tabous, *b* 23-35 ; essence, *b* 18-22 ; origine et multiplication des tabous, 112 ; sélection opérée sur les tabous, *b* 7 ; réapparition des tabous, *d* 476 ; fondement du droit et de la morale, 111, 6; *b* 29, 30; le tabou et les interdictions morales, *b* 6 ; tabous bienfaisants, *c* 279, 340; tabous nés de la crainte, *b* 19; de généralisations téméraires, *b* 20 ; diverses espèces, *b* 24; des fonctions physiques, 113, 114; tabous alimentaires, 12; à Eleusis, *e* 80 ; ne défendent pas de manger, mais de tuer, 46; tabou de la belle-mère, 119 (voir *belle mère*); du fruit défendu dans la Genèse, 3; des pieds, 106, 109 ; des jambes, 110; du sang, 8, 79, 163, 172 ; sexuel, 118, 162, 163; *c* 340 ; de la mort, *c* 154 ; du butin, *c* 223 ; tabous sociaux et superstitieux à distinguer, *b* 8; tabou royal, *b* 21 ; explications utilitaires des tabous, 115 ; atténuation des tabous par le sacerdoce, 4 (voir *Sacerdoce*) ; les tabous et le rire, *d* 118.
Tacite, *c* 309, 470.
Tantale, *b* 178.
Taranis, 204.
Tarpeia, *c* 244-253.

Tarshis, *c* 323.
Tarvos Trigaranus, 233-246 ; *c* 174, 175.
Tas de pierres, *c* 410.
Tatouages, 22.
Taureau cosmique, 243; dieu d'Israël, *e* 130 ; forme de Zagreus, *b* 61 ; totem gaulois, 66 ; *c* 176 ; sacrifice du taureau, 43 ; *e* 128 ; taureau aux trois grues, 239 ; taureau à trois cornes, 244.
Taures, Tauride, *e* 148-50.
Télesphore, *b* 255-261.
Témoins, *testes, testiculi*, *e* 133.
Temple de Jérusalem, *d* 214.
Templiers, procès, *d* 279 ; tête magique, *d* 252-266.
Ténagès, *d* 52.
Ténédos, 19.
Terminologie des mégalithes, *c* 434-448.
Terreur inspirée par les mégalithes, *c* 399.
Tertullien, *c* 17 ; *d* 241 ; *e* 199, 329.
Testament de S. François, *e* 349.
Testicules, *e* 133.
Tête magique des Templiers, *d* 252-266.
Teutatès, 204.
Teyjat (bâton de), *d* 361-368.
Thalassocraties, *c* 332.
Thamous-Adonis, *c* 9.
Thékla (sainte), *d* 229-251.
Théodore de Sykéon, 273.
Théodoric, *e* 293.
Théodoridas de Milo, *d* 422, 424, 425.
Théodote, extraits, *e* 324.
Théologie morale, *c* 277 ; *d* 354 sq.
Théologiens incrédules, *d* 180.
Théophanies, *b* 46 ; *c* 396.
Théoxénies, *b* 42-57.
Thésée, *b* 184 ; *c* 65.
Thomas (S.) à Edesse, *e* 284.
Thor, 267.
Thrace, culte du renard, *b* 107-111 ; noms thraces en-*por*, *b* 260 ; pessimisme des Thraces, *d* 124.
Thrason, *b* 309.
Tibère, empereur, *c* 7, 16-23, 192 ; *d* 74, 77.
Timagoras, *b* 202.
Tissot (Ch.), *d* 428-430.
Titans, *c* 345 ; *e* 65.
Tite Live, *c* 255.
Titurii, *c* 246.
Tityos, *b* 170 ; *c* 90.
Tolérance d'Antoinette Bourignon, 449 ; de quelques docteurs de l'Église, *d* 334.
Tombeaux, centres de légendes, *e* 44 ; mégalithiques, *c* 427.
Torches (jet des), *e* 96.
Torquemada, *c* 481.
Tortellius, *d* 89.
Torture, *c* 489 sq. ; *d* 296.
TOTEMS et tabous, 27, 77, 78 ; totems masculins et féminins, *b* 119 ; animaux associés aux dieux de la Fable, 12, 13 ; totem bienfaiteur ou protégé du clan, 40 ; totem épargnant les membres du clan, 23 ; fidèles assimilés au totem, 16 ; le totem n'est pas l'ancêtre, 39.
TOTÉMISME. Définition, 9 ; suivant Durkheim, *d* III ; suivant Mac Lennan, *e* 27 ; suivant H. Spencer, *d* 21 ; phénomènes généraux, 9-29 ; code totémique, 17 ; hypertrophie de l'instinct social, 41 ; totémisme et animisme, 43 ; rapports avec le droit et la morale, 28 ; explique les interdictions alimentaires, 38 ; explique nombre de tabous, 27 ; est la forme la plus ancienne de la religion, 92 ; *c* 50 ; *d* 460 ; phase agraire du totémisme, *b* 112, 113 ; survivances du totémisme en Egypte, 62 ; en Israël, 15 ; *b* 15 ; dans les pays celtiques, 30-78 ; dans le pays de Galles, 48 ; ressort des textes grecs et romains, *b* VIII ; le totémisme et l'art primitif, 133, 134 ; le totémisme et l'exogamie, 79 ; survivances, *e* 29. *Voir aussi les Introductions des tomes I et II.*
Totila, *e* 293 sq.
Toulouse, or de, *c* 233.
Tragédie, origine de la, *b* 100.
Transfiguration, *c* 19.
Travestissements religieux, *e* 119.
Treize, chiffre néfaste, 7 ; *d* 464.
Trésors enfouis, *c* 425.
Trèves, autel gallo-romain, 235 ; tableau décrit par Ausone, *b* 197.
Trézène, *c* 57.
Triade celtique, 216.
Triscèle, *b* 238 ; triscèle et coq, *b* 246.
Trois compagnons (légende des), *e* 355.
Trophonios, *d* 121.
Trous des pierres, *c* 407.
Tryphaena, *d* 238, 247.
Tumulus, *c* 447.

Turpilii, *c* 246.
Tylor (E.), *d* 20, 158 ; *e* 20.
Tyndare, *e* 124.
Types juifs, *c* 464.
« Tu ne tueras point », 28, 29.
Uraeus égyptien, *c* 74.
Vacandard (l'abbé), *d* 332 sq. ; *e* 474.
Vache, guide de Cadmus, *b* VIII.
Valais, *c* 189.
Valentin et valentinisme, *e* 325, 328 sq.
Valois (Noël), *d* 292.
Vaudois, *e* 365.
Vautours, les douze, *c* 302.
Védas, *d* 13.
Végétarisme chrétien, *c* 453.
Velaux, *d* 64.
Vents, *e* 42, 147.
Vénus. Voir *Aphrodite*.
Vénus de Milo, *d* 421-437.
Vercingétorix, *c* 124-140.
Ver sacrum, 304.
Verticordia (*Venus*), *e* 161.
Vesta, *c* 191-209 ; et Cacculus, *c* 206.
Vestales, 115 ; *b* XIII.
Viandes impures, *c* 452 ; rôties et bouilles, *e* 61.
Vibia, *e* 342.
Vierges de Sena, 195-203 ; vierges chrétiennes, *c* 382, 421.
Vigilantius, 319.
Vin, mévente du, *b* 356-380 ; dans les mystères, *e* 127.
Viol d'une morte, *d* 258.
Violation des tombes, *c* 156.
Virbius, *c* 61.
Virgile, sa description des Enfers, *b* 159 sq. ; *c* 273 ; emploi du mot *Manes*, *b* 135-142 ; quatrième Eglogue, *b* 60-84 ; *d* 114 ; Virgile et la Gaule, *e* 157 ; inspirateur d'Arioste, *e* 289 ; sur Proserpine, *e* 79.
Virtus, *c* 299.
Visigoths, *c* 474.
Vitances, *d* 130.
Voie lactée, *b* 126.
Voile de l'oblation, 299-311.
Voilement de la tête, 301 ; *c* 198.
Voix mystérieuses, *c* 4.
Voltaire, passage corrigé, *b* 144 ; idées vraies et fausses sur la religion, *b* XIV ; *d* 9, 447 ; sur l'Inquisition, *c* 488 ; Voltaire et l'Arioste, *d* 307, 322 ; Voltaire et Pégase, *e* 258.
Wagner (Ch.), *d* 457 sq.
Wilson (le Président), *e* 383.
Witte (Jean de), *c* 174 ; *e* 183.
Xerxès, *b* 206.
Yavanas (Ioniens), *d* 67.
Yeux, voilement des, *c* 198, 205.
Yougoslaves cathares, *e* 372.
Zadoc-Kahn, *e* 433 sq.
Zagreus, *b* 58-65 ; *c* 344 ; *e* 49 ; déchiré vif, *b* 94 ; Zagreus et Orphée, *b* 88 ; fable totémique, 14 ; allusion d'Aristote, *e* 61.
Zahm (le P.), *c* 512.
Zamolxis, 21.
Zarza (Samuel), 415, 425.
Zendavesta, *d* 424.
Zeugma, mosaïque de, *c* 187.
Zeus de Phidias, *d* 112 ; en mal d'enfant, *b* 276 ; son sommeil troublé et fécond, *e* 316.
Zeus Lykaios, 16.
Zeus Meilichios, 104.
Zodiaque, 166.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

Pages

I. **La domestication du feu** 1-7

Caractère religieux du problème, 1. — Peuples ayant ignoré le feu, 2. — Texte de Pline sur l'Éthiopie, 3. — Opinions de Lucrèce, 4. — Le silex et le feu, 5. — Production du feu par le bois, 6. — Foyers sacrés et prêtres du feu, 6.

II. **Comparatisme et pyrrhonisme** 8-17

Vers de Louis Racine, 8. — Réponse aux libertins, 9. — Articles de l'*Encyclopédie*, 10. — Peuples athées, 11. — La Mothe Le Vayer, De Brosses et Montaigne, 12, 13. — Connaissances ethnographiques et comparaisons de Montaigne, 14, 15. — Timidité de cet écrivain, 16. — Comparatisme destructeur et constructeur, 16. — Tropes d'Enésidème, 17.

III. **Andrew Lang et l'histoire des religions** 18-31

Importance des petits écrits de Lang, 18. — Enfance et formation de Lang, 19. — Tylor et Mannhardt, 20. — Réfutation de Max Müller, 21. — Hypothèse du monothéisme primitif ; la « région X », 22. — Opinion de Gaidoz, 23. — Dieu-créateur et Dieu-législateur, 24. — Difficulté de connaître les croyances des sauvages, 25. — Progrès et dégradation, 26. — Mac Lennan et le totémisme, 27. — Lang contre Frazer, 28. — Survivances du totémisme étudiées, puis négligées par Lang, 29. — Valeur des ouvrages de Lang, 30. — Il avait trop d'esprit, 31.

IV. **Hippô** 32-44

Hippô, Camille et Lucrèce, 32. — Culte d'Hippô à Érythrée, 33. — Culte de Myrina en Troade, 34. — La langue des dieux, 35. — Myrina et les Amazones, 36. — Tombeaux d'Amazones, 37. — Tombeau du cheval près de Sparte, 38. — Tombeau des Skédasides près de Leuctres, 39. — Légende de Skédase, 40. — Pouliches sacrées, 41. — Chevaux et vents, 42. — Myrina la cavale, 43. — Floraison des légendes autour des tombes, 44.

V. **Le Narcisse dans Homère et dans Sophocle** 45-60

L'hymne à Déméter, 45. — Le narcisse aux cent fleurs, 46. — Enlèvement de Proserpine, 47. — La ruse de Pluton, 48. — Proserpine et Zagreus, 49. — Étymologie du mot narcisse, 50, 51. — Porcs jetés dans les abîmes ; Eubouleus, 52. — Le démoniaque de Gadara, 53. — Passage de Sophocle sur le narcisse, 54. — Couronnes de narcisse prêtées aux grandes déesses, 55. — Les Euménides, 56. — Erreurs de Jebb, 57. — La grenade, 58. — Le narcisse étranger à Déméter, 59. — Conclusion, 60.

VI. **Une allusion à Zagreus dans un Problème d'Aristote** 61-71

Viandes rôties et bouillies, 61. — *Problème* d'Aristote, 62. — Le sec et l'humide, 63. — Aristote et les mystères, 64. — Zagreus et les Titans, 65. — Zagreus dans l'orphisme et à Éleusis, 66. — Scrupules de discrétion des anciens ; thrène de Pindare, 67. — La rancœur de Proserpine et le péché originel, 68. — Héra et Déméter, leur hostilité, 69. — La grenade née du sang de Zagreus, 70. — Discipline de l'arcane chez les païens, 71.

VII. **Quelques enseignements des mystères d'Éleusis**. 72-102

La Héra d'Argos, 72. — Grenade et fèves ; discrétion d'Hérodote, 73. — Osiris et Dionysos, 74. — Sainte-Croix et P. Foucart, 75, 76. — La grenade, 77. — Héra et Déméter, 78. — Virgile et Lucain sur Proserpine, 79. — Aliments prohibés à Éleusis, 80. — Déméter, Artémis et Eschyle, 81 — Eschyle accusé d'impiété, 82-84. — Eschyle et l'ancienne religion, 85. — Eschyle et l'orphisme, 86. — Hiérogamie de Dionysos avec Déméter, 87. — Épisode des Acarnaniens à Éleusis, 88. — Enseignements donnés par les mystagogues, 89. — Caractère des hiérophantes, 90. — Moralité des mystes, 91. — Le flambeau sacré ; texte de Juvénal, 92, 93. — Drame mystique du rapt de Koré, 94. — Course aux flambeaux à Éleusis, 95. — Le jet des torches, 96. — Brimo et Brimos, 97. — Mystères de Samothrace, 98. — Rôle d'Hermès Kasmilos, 99. — Confusion d'Éleusis et de Samothrace, 100. — La confession des péchés à Samothrace, 101. — La Diane d'Aricie et Phidias, 102.

VIII. **Un mime byzantin ou Baubo à Byzance**. 103-113

Michel Psellos, 103. — Son traité sur les démons, 104. — Miss Harrison et le texte de Psellos sur Baubo, 105. — Confusion de différents mystères, 106. — Le scenario de Psellos restitué, 107. — Mimes raillant le paganisme et le christianisme ; le mime à Byzance, 109. — Survivance du mime ; karagöz, 110. — Psellos plagiaire de Clément d'Alexandrie, 111-113.

IX. **La mort d'Ariane**. . . . . , ... 114-123

Mort d'Ariane à Dia, 114. — Diverses versions de sa mort, 115. — Légende d'Amathonte, 116. — Rites institués en ce lieu, 117. — Traces d'un scenario rituel, 118. — Travestissements ; *kelabim* de Citium, 119. — La couvade, 120-122. — Texte du Deutéronome condamnant le travestissement des femmes, invoqué contre Jeanne d'Arc, 122-123.

X. **Le sacrifice de Tyndare**. . . . . , 124-137

Serment déféré par Tyndare, 124. — Sacrifice du cheval, 125. — Catilina et le serment sacrificiel, 126. — Le vin dans les mystères, 127. — Jérémie et le sacrifice du taureau coupé en deux, 128. — Passage à travers le corps de la victime ; sacrifice de Calchas, 129. — Le taureau dieu d'Israël, 130. — Le bœuf Apis, 131. — Serment et exécration, 123. — Serment et témoins ; la main sous la hanche, 133. — Serment d'alliance chez les Arabes, 134. — Tyndare et les Dioscures, 135. — Tyndare est un cheval sacré, 136. — Lettre de R. Basset sur le sacrifice de Pythios le Lydien, 137.

XI. **Observations sur le mythe d'Iphigénie** 138-152

Agésilas à Aulis, 138. — Son sacrifice interrompu, 139. — Privilège du clergé d'Aulis, 140. — Pélopidas et les Skédasides, 141. — Artémis et la biche sacrée, 142. — Pluralité des Iphigénies, 143. — Diversité des légendes, 144. — Substitution et métamorphose, 145. — Caractère du sacrifice d'Aulis, 146. — L'idée de concilier les vents est secondaire, 147. — Iphigénie en Tauride, 148. — La génisse sacrée, 149. — Sacrifices des Taures, 150. — Rôle d'Oreste, 151. — Images d'Artémis taurique, 151, 152.

XII. **La vieille Iphigénie** 153-157

La métamorphose d'Iphigénie, 153. — Vers mal compris de Lycophron, 154. — Iphigénie vieillie par Artémis pour devenir prêtresse en Tauride, 155. — Palaeocappa et le *Violarium* d'Eudoxie, 156.

XIII. **Vénus à la balance** 158-164

Monnaies d'Alexandrie, 158. — Association de Vénus avec la balance, 159. — Monnaies de Manius Cordius Rufus, 160. — Vénus *verticordia*, vrai sens de ce mot, 161, 162. — Vénus sur la colonne de Mayence, 163. — Caractère astrologique de ce type, 164.

XIV. **Aphrodite et Adonis, groupe en marbre du musée de Sofia**. 165-177

Ruines d'Odessos, 165. — Le musée de Sofia, 166. — Marbres décorant des maisons privées, 167. — Copies et réunions de types classiques : l'éphèbe de Stephanos, 168. — Groupe d'Oreste et Pylade, d'Oreste et Électre, 169. — Le groupe de Sofia, 170. — Style de Praxitèle substitué à celui de Polyclète, 171. — L'Artémis de Chypre à Vienne, 172. — Le groupe de Saint-Ildefonse à Madrid, 173. — L'école de Praxitèle, 174. — Aphrodite et Adonis, sujet rare, 175. — Exemples sur des miroirs étrusques, 176-177.

XV. **Esculape et l'enfant à l'oie** 178-188

Le groupe de Genève, 178. — Les répliques, 179. — Date de Boéthos, 180. — Hérondas et Boéthos, 181. — L'enfant à l'oie n'est pas un sujet de genre, 182. — Opinion du baron de Witte, 183. — L'oie dans un texte d'Épidaure, 184. — Enfance d'Esculape, 185. — Esculape vainqueur d'une oie, 186. — Boéthos et la statue d'Esculape à Rome, 187. — Opinion de Svoronos, 188.

XVI. **Le culte de Halae et le druidisme** 189-215

Culte d'Artémis à Halae, 189. — Simulacre de sacrifice humain, 190. — Le sacrifice simulé n'implique pas le sacrifice réel, 191. — Analogie avec les Lupercales, 192. — Texte de Méla sur les sacrifices par délibation en Gaule, 193. — Les *devoti*, 194. — Claude et les Druides, 195. — Sacrifices druidiques, 196. — L'affiliation au druidisme interdite par les Romains, 197. — Druidisme et magie, 198. — Prétendus sacrifices humains en Afrique ; texte de Tertullien, 199. — Les Druides dans la Bretagne insulaire, 200. — Le sacrifice du butin de guerre, 201. — Ce qu'il y a de vrai dans les textes classiques sur les sacrifices humains offerts par les Druides, 202. — Fausses apparences, 203. — Sacrifices dits de substitution, 204. — César et les Druides ; Posidonius et Strabon,

205. — Témoignages de Cicéron, 206. — L'Esus de Paris, 207. — Les Druides exempts du service militaire ; horreur canonique du sang, 208. — Druides assimilés aux Pythagoriciens et aux Mages, 209. — Opinions de Duclos et de Fréret, 210, 211. — Opinion de Mannhardt sur les sacrifices gaulois, 212-215.

XVII. **Un témoignage indirect et inaperçu sur le druidisme** . . . 216-232

Plutarque et les voyages de Lycurgue, 216. — Lycurgue en Crète et en Asie, 217. — Lycurgue en Égypte, 218. — Témoignage d'Aristokratès, 219. — La Libye d'Aristokratès et l'Égypte, 220. — Lycurgue en Ibérie, 221. — L'Ibérie d'Aristokratès et la Gaule, 222. — La sagesse des Druides et Pythagore, 223. — Pythagore chez les Celtes, 224. — Druides et Brahmanes, 225. — Prétendus emprunts de Lycurgue à la Crète et à l'Égypte, 226. — Aristokratès a cru que Lycurgue avait emprunté aux Druides les principes de l'éducation militaire, 227. — Éducation donnée par les Druides, 228. — Élèves et novices, 229. — Deux ordres d'enseignement, 230. — Préparation des jeunes Gaulois à la guerre, 231. — L'erreur d'Aristokratès nous instruit d'une face de l'enseignement druidique, 232.

XVIII. **Un groupe inexpliqué de Néris** 233-240

Premières publications du groupe, 233. — Épona et sa cavale, 234. — Ex-voto de malade ; passage par une cavité, 235-237. — Divinités de Néris, 238. — Neria, Nerio, Nerine, 239. — Le suffixe *-ona*, 240. — Rite magique de guérison, 241, 242.

XIX. **Pégase, l'hippogriffe et les poètes** 242-272

Pégase et l'hippogriffe chevauchés par les poètes, 243. — Bellérophon, Éos et Pégase ; textes de Lycophron et d'Euripide, 244, 245. — Pégase n'a pas servi de monture à Persée ; correction d'un vers d'Ovide, 246, 247. — Morts héroïsés sur chevaux ailés ; Antinoüs sous les traits de Bellérophon, 248, 249. — Mercure et Pégase dans le *Parnasse* de Mantegna ; Pégase et les Muses, 250. — Le cheval et les sources ; Hippocrène, 251. — Monuments où figurent des Nymphes avec Pégase, 252, 253. — Pégase monture des poètes, conception moderne, 254. — Maynard, Ronsard, Boileau, 255, 256. — Inepties de l'*Encyclopédie* ; fausse étymologie de Pégase, 257. — Voltaire et Pégase, 258-260. — Frédéric II, Le Brun, V. Hugo, 260-263. — Boiardo a-t-il imaginé de faire chevaucher Pégase par les poètes ? 264, 265. — L'hippogriffe d'Arioste, 266. — Thèse de Blochet sur la Borak, monture de Mahomet, 267. — Borak et Pégase, 268. — Virgile inspirateur d'Arioste, 269. — L'idée du poète cavalier de Pégase s'explique par un vers incompris de Catulle, 270. — Absence regrettable d'index des poètes français, 271. — Le sarcophage du Coelius avec une scène d'apothéose, 272.

XX. **Les loups de Milan** 273-285

Prodige relaté par Claudien, 273. — Texte de Claudien interprété, 274. — Présages tirés du prodige, 275. — Double attaque d'Alaric et de Radagaise ; Claudien ne veut connaître que Stilicon, 276-278. — Politique de Stilicon, 279-281. — Claudien et le christianisme, 281. — Épigramme de Claudien contre Jacob, 282. —

Saints raillés ; saint Barthélemy et sainte Susanne, 283. — Saint Thomas à Édesse, 284. — Stilicon rempart de l'Empire, 285.

XXI. **Les funérailles d'Alaric** 286-292

Mort et funérailles de Décébale et d'Alaric, 286. — Analogies tirées du folklore, 287. — Le récit de Jordanès n'est pas historique, 288. — Silence d'Olympiodore, 289. — Christianisme d'Alaric, 290. — Prétendue découverte de Lenormant à Éleusis, 291, 292.

XXII. **Un projet de Totila** 293-300

Théodoric et les Goths en Italie, 293. — Vitigès et Totila, 294. — Alcyonius et le *De Exilio* ; tradition fausse relative au *De Gloria* de Cicéron, 295, 296. — Témoignage erroné de Léon X sur Attila, 297, 298. — Il s'agit de Totila, qui a voulu supprimer l'enseignement du latin en Italie, 299. — L'*Anonyme de Médicis*, 300.

XXIII. **L'indolence des Dieux** 301-306

Opinion d'Épicure et de Lucrèce sur les dieux, 301. — Opinion de Virgile, 302. — Ataraxie divine ; texte de saint Paul, 303. — *Apragmos* ou *arpagmos*, 304, 305. — Signification de la *kénôse*, 306.

XXIV. **La naissance d'Ève** 307-327

Fr. Lenormant et la création de la femme, 306. — J. Halévy contre Fr. Lenormant, 308. — Témoignage d'Eusèbe, 309. — Philon et Platon, 310, 311. — Androgynes platoniciens, 312. — Saint Augustin et la création de la femme, 313, 314. — L'âme de la femme, 315. — Le sommeil troublé de Zeus ; légende d'Agdistis, 316. — Les *Hypotyposes* de Clément et Photius, 316-318. — L. Duchesne sur les *Hypotyposes*, 318. — Rufin et Clément, 319. — La Peyrère et les Préadamites, 320. — Clément et la métempsychose, 321. — Explication de la thèse de Clément par Mgr Batiffol, 322. — Obscénité prétendue de cette thèse, 323. — Les extraits de Théodote, 324. — Doctrine valentinienne ; éléments masculins et féminins, 325. — Rôle attribué au Logos, 326. — Caractère de ces romans ontologiques, 326.

XXV. **Observations sur Valentin et le Valentinisme** 328-342

Justin et les hérétiques, 328. — Irénée et Tertullien, 329. — Ptolémée, élève de Valentin, 330. — Son système, 331. — Psaumes valentiniens, 332. — Lettre de Platon sur l'origine du mal, 332, 333. — Valentin et les Odes de Salomon, 334, 335. — Témoignage de Lactance, 335. — Hypothèse de Preuschen, 336. — Épitaphe valentinienne de Rome, 337. — Mariages avec les anges, 338. — Le Marcosien de Lyon, 339, 340. — Gaïa (la Terre) et l'ascension de l'âme, 341. — La tombe de Vibia, 342.

XXVI. **La bossue d'Assise et la conversion de Saint François** . . . 343-364

Biographie de François, 343. — Le catharisme à Assise, 344. — Puissance des Cathares en Italie, 345. — Influence des Cathares sur François, 346. — Les Cathares et le panthéisme, 347. — Pitié pour les végétaux et les animaux, 347, 348. — Testament de François, fils soumis de l'Église, 349. — Costume des Franciscains ; *sadére*

et *kósti* des Cathares, 350. — Les Fraticelles, 351. — Caractère des réformes de l'Église, 352. — Bouddhisme et franciscanisme; le Japonais Anesaki, 353. — Légende de Celano, 354. — Légende des Trois Compagnons, 355. — Légende de Bonaventure, 356. — François et les lépreux, 357. — Absurdité de la légende, 358. — La bossue d'Assise, 359. — Conversion de Joasaph, 360. — Barlaam et Bouddha; découverte de Laboulaye, 361, 362. — Rôle des Manichéens, 363. — Influence de l'Extrême-Orient sur la réforme franciscaine, 364.

XXVII. **De la survivance du catharisme en Occident** 365-372

Les Vaudois, 365. — Diffusion du manichéisme, 366. — Cathares, protestants et jansénistes, 367. — Saint François et le catharisme, 368. — Bouddhisme, essénisme, catharisme, 369. — Bouddha et Manès, 370. — Dante et l'hérésie; Fra Dolcino, 371. — L'hérésie chez les Yougoslaves, 372.

XXVIII. **Le réveil religieux en France avant la guerre** 373-380

Périodicité des réveils catholiques, 373. — Lamennais; le catholicisme sous Louis-Philippe, 374. — L'Empire et la troisième République; catholicisme et rationalisme d'opposition, 375. — Catholicisme agissant et catholicisme verbal, 376. — Témoignage de Colani; le franciscanisme, 376, 377. — Catholicisme et militarisme, 378, 379. — Force réelle du catholicisme en France, 380.

XXIX. **Pendant et après la guerre** 381-394

Rôle effacé des Églises, 381. — Exaltation du patriotisme, 382. — La Papauté et la guerre; Benoît XV et Wilson, 383. — Perspectives brillantes du catholicisme; la menace bolchéviste, 384. — Textes datés relatifs au rôle de la Papauté pendant la guerre, 385-394.

XXX. **Monseigneur Louis Duchesne** 395-413

Enfance et jeunesse, 395. — Duchesne à l'École de Rome et en Asie mineure, 396, 397. — Le *Liber Pontificalis*, 398; professeur à l'Université catholique, 398. — Rôle bienfaisant de Mgr d'Hulst, 399. — Le cours autographié est dénoncé à Rome, 400. — La question des origines apostoliques des Églises de Gaule, 401. — Duchesne et l'archevêque de Sens, 402. — Campagnes du *Bulletin critique*, 403. — Victoire de Duchesne, avec le secours des Bollandistes, 404. — Duchesne et Loisy, 405. — Duchesne et Renan; Duchesne directeur de l'École de Rome, 406. — Dévouement de Duchesne à l'Église romaine; la *Revue anglo-romaine*. L'*Histoire ancienne du christianisme*, 408. — Condamnation de ce livre, motifs allégués, 409. — Soumission de Duchesne, 410. — Abus qu'il faisait de son esprit, 411. — Sa bonté, 412. — Bibliographie de ses œuvres, 413.

XXXI. **James Darmesteter** 414-432

Les familles Darmesteter et Brandeis, 414. — Études de J. Darmesteter, 415, 416. — Élève de Bréal, 417. — Ses études zendes, 418. — *Ormuzd et Ahriman*, 419. — *Études iraniennes*, 420. — Voyage en Inde, 421-423. — *Chants populaires des Afghans*, 423. — Traduction du *Zendavesta*, 424. — Date attribuée à cet ouvrage,

425. — Études anglaises et poèmes mystiques, 426. — Autres travaux d'érudition ; Darmesteter et l'art du Japon, 427. — Projet d'un ouvrage sur l'Asie Mineure, 428. — *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif*; J. Darmesteter et Salvador, 429. — Attachement de J. Darmesteter à la Bible, 430. — *Les prophètes d'Israël*, 431, 432.

XXXII. **Zadoc-Kahn** 433-445

Trente-six ans d'activité rabbinique, 433, 434. — L'antisémitisme en France, naissance et progrès, 435, 436. — L'affaire Dreyfus, 437, 438. — Fondation des colonies juives en Argentine, 439. — Les souffrances des juifs russes ; les étudiants, 439, 440. — Défections dans la communauté juive de Paris, 441. — La *Bible du Rabbinat*, 442. — La *Société des Études juives* : réformes libérales, 443. — Modération et justesse d'esprit de Zadoc-Kahn, 444, 445.

XXXIII. **L'évolution des doctrines antijuives**. 446-450

Antijudaïsme laïcisé, 446. — Antijudaïsme politique et économique, 447, 448. — Antijudaïsme de Ford ; les *Protocoles de Sion*, 449. — Déclaration de Mme de Mérejkowsky sur les causes de la participation des juifs au bolchévisme, 449, 450. — L'avenir de la tolérance en Russie, 450.

XXXIV. **L'accusation du meurtre rituel en 1892** 451-474

Ouvrage de H.-L. Strack, 451. — Affaires d'Ingrandes et autres, 452. — Ouvrage projeté d'Isidore Loeb, 453. — Le préjugé du sang à travers les âges, 454. — Comment on pourrait en faire l'histoire, 455. — Opinion de Renan ; fausses accusations contre les hérétiques et les infidèles, 456, 457. — Delitzsch, Rohling et Justus, 458, 459. — L'*Osservatore cattolico*, 460. — Horreur des juifs pour le sang, 461. — L'affaire de Damas, 462, 463. — Mémoire de Ganganelli, plus tard Clément XIII, 464. — Affaire de Corfou, 465. — Témoignage du pape Innocent IV, 466-468. — Témoignages des papes Grégoire V, Martin V, Paul III, 468, 469. — Témoignages de savants modernes, 470. — Superstition impliquant l'usage du sang, 471. — Sorciers de l'île Maurice, 472. — Le progrès religieux condamne les sacrifices sanglants, 473. — Conclusion, 474. — *Appendice* : l'ouvrage de l'abbé Vacandard, 475. — Accusations récentes contre des juifs ; affaires de Hilsner et de Beïlis, 476, 477. — Lettre de Duchesne ; la fable du Concile de Mâcon, 478, 479.

IMPRIMERIE GÉNÉRALE DE CHATILLON-SUR-SEINE. — EUVRARD-PICHAT.

BL
80
R45
1922
t.5

Reinach, Salomon
Cultes, mythes et
religions

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Vol. 9